MASTER NEGATIVE NO. 92-80492-1

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

AUTHOR:

RICHARD, GASTON

TITLE:

LA QUESTION SOCIALE ET LE MOUVEMENT...

PLACE:

PARIS

DATE:

1914

Master Negative #

92-80492-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Richard, Gaston, 1860-

... La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle. Paris, A. Colin, 1914.

xii, 363 p. 18½cm. (*Half-title:* Le mouvement social contemporain)
fr. 3.50

"Index bibliographique": p. [351]-356.

CONTENTS.—1. ptie. La philosophie et l'individualisme économique.—2. ptie. Le socialisme scientifique et la critique philosophique (1848-1903)

Copy in Philosophy. 1914.

1. Social conditions. 2. Sociology—Hist. 3. Economics—Hist. 4. Philosophy, Modern.

Library of Congress HN15.R5 14-3766

Copyright A—Foreign 9596

Restrictions on Use:

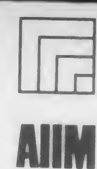
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

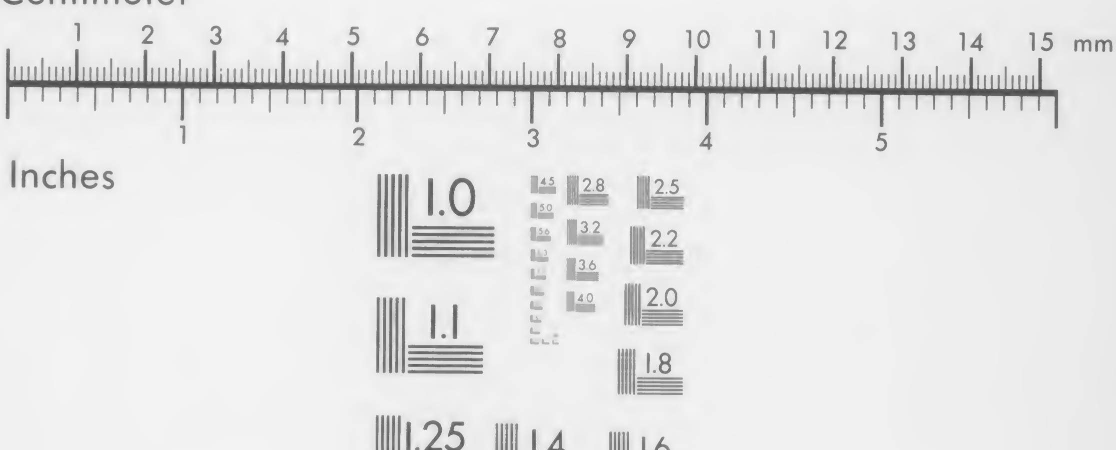
DATE FILMED: 3-5-92 INITIALS M.M.

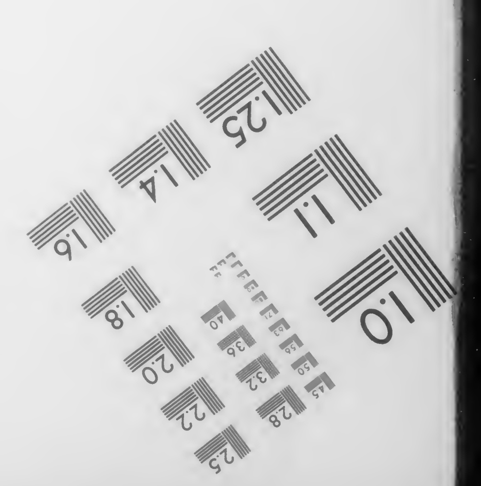
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



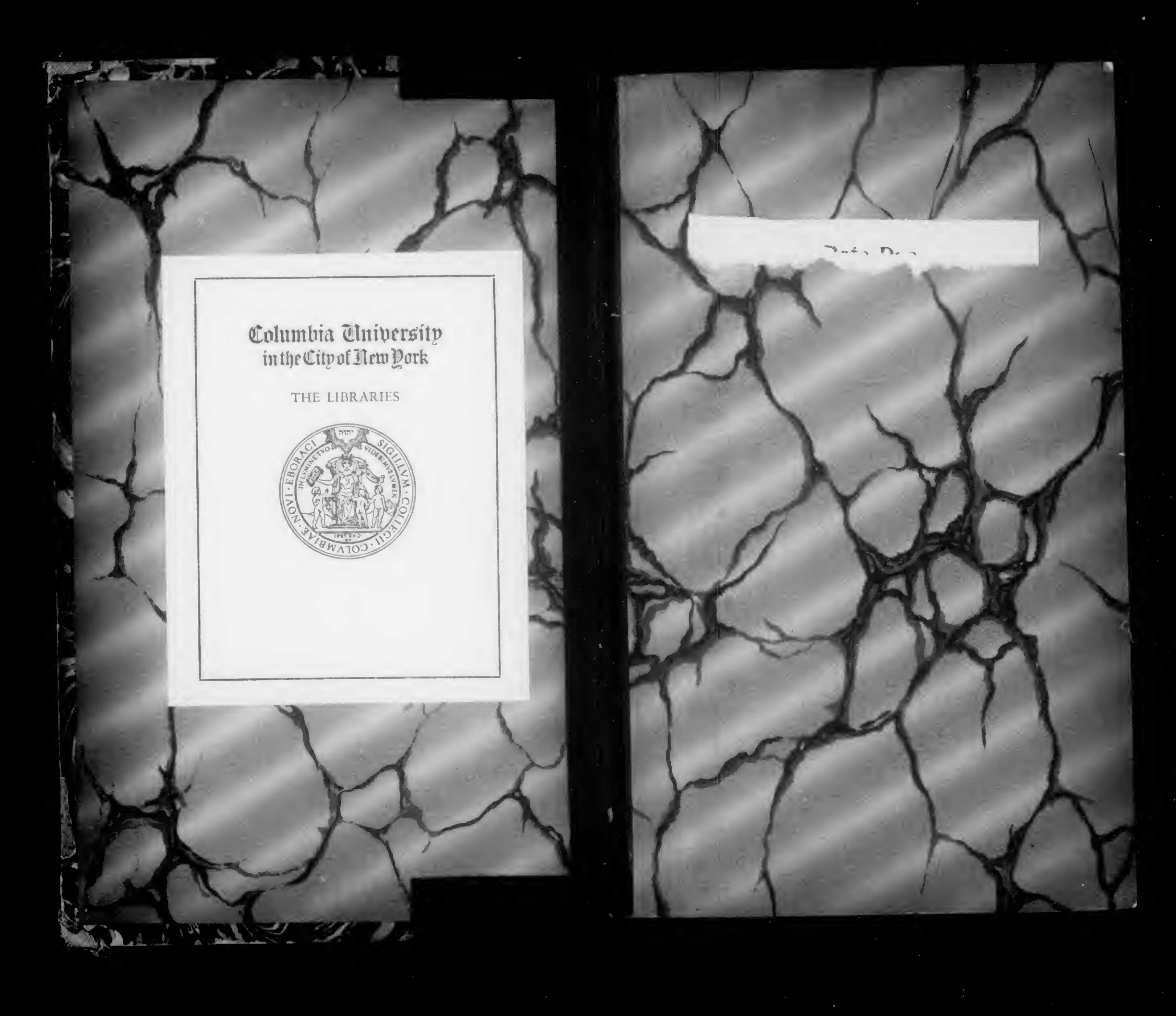
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202








Columbia University
in the City of New York
THE LIBRARIES
SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

LE MOUVEMENT SOCIAL CONTEMPORAIN

GASTON RICHARD

LA QUESTION SOCIALE ET LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XIX[e] SIÈCLE

LIBRAIRIE ARMAND COLIN

LE MOUVEMENT SOCIAL
CONTEMPORAIN

BIBLIOTHÈQUE DU MOUVEMENT SOCIAL CONTEMPORAIN

Secrétaire de la rédaction : **CHARLES ROLLAND**

Chaque volume : in-18, br. **3 fr. 50**

Cette Bibliothèque est fondée pour répondre à une des plus pressantes exigences de la vie sociale contemporaine : l'action politique et sociale, jusqu'ici purement rationnelle, tend de plus en plus à chercher ses directions dans l'expérience sociale ; et c'est pourquoi l'on entreprend de décrire, dans une série d'ouvrages rédigés par des spécialistes, le "Mouvement social contemporain". C'est assez dire que l'esprit qui dirigera ces travaux sera libre de toute passion et de tout parti pris. Faire connaître et comprendre le mouvement social, exposer les faits et les interpréter, sans jamais se substituer à eux, tel est le programme de cette Collection, qui fera œuvre impartiale, œuvre objective, œuvre de science.

Ont paru :

GEORGES-CAHEN
Les Fonctionnaires : leur action corporative.

GEORGES GUY-GRAND
Le Procès de la Démocratie.

PAUL SABATIER
L'Orientation religieuse de la France actuelle.

MICHEL AUGÉ-LARIBÉ
L'Évolution de la France agricole.

JOSEPH CHARMONT
Les Transformations du Droit civil.

LOUIS DELZONS
La Famille française et son évolution.

LÉON DUGUIT
Les Transformations du Droit public.

GASTON RICHARD
La Question sociale et le Mouvement philosophique au XIXe siècle.

Paraîtront prochainement :

FÉLICIEN CHALLAYE
Le Mouvement syndical.

ARDOUIN-DUMAZET
A travers la France.

F. ECCARD
L'Alsace-Lorraine.

ÉDOUARD BERTH
La Philosophie du Syndicalisme.

MAURICE PERNOT
La Politique de l'Église catholique.

CHARLES ROLLAND
L'Organisation de l'Expérience sociale.

LA QUESTION SOCIALE

ET LE

MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE

AU XIXe SIÈCLE

DU MÊME AUTEUR

L'origine de l'idée de droit (Fontemoing, 1892).

Le socialisme et la science sociale. 3e édition (Alcan, 1909).

L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire (Couronné par l'Institut, prix Crouzet). 1 volume in-8° (Alcan, 1902).

Notions élémentaires de sociologie. 1 volume in-12. 4e édition (Charles Delagrave, 1910).

Manuel de morale sociale (Charles Delagrave, 1903).

La femme dans l'histoire. 1 volume in-18 (Octave Doin et fils, 1909).

La morale et la question sociale (dans les Questions du temps présent). Conférences 1909-1910 (Librairie générale, 48, rue de Lille. Paris).

L'éducation de la volonté. Brochure (Fischbacher, Paris; Mollat, Bordeaux).

Pédagogie expérimentale (Bibliothèque de psychologie appliquée. Encyclopédie scientifique). (Octave Doin et fils, 1911). Traduit en espagnol, Madrid, Jorro, 1913.

La Sociologie générale et les lois sociologiques (Octave Doin et fils, 1912).

GASTON RICHARD
Professeur de Science sociale à la Faculté des Lettres
de l'Université de Bordeaux.

LA QUESTION SOCIALE
ET LE
MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE
AU XIXe SIÈCLE



LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

1914

AVANT-PROPOS

Pourquoi ce livre? demanderont sans doute au seul vu du titre les économistes, les socialistes pratiques, les hommes « d'action », les pragmatistes, tous ceux enfin dont la doctrine se ramène au mépris des doctrines, au culte de l'action aveugle, à l'apothéose de l'instinct et de la passion sinon à l'adoration de la force?

Nous devons une brève réponse à cette interrogation tacite : la voici.

La question sociale est-elle une question morale ou une question économique? Ceci revient à demander s'il existe, dans la conscience contemporaine, une question sociale unique ou seulement un ensemble de questions techniques, proposées par l'opinion, soit à la compétence des législateurs soit à l'initiative des associations libres :

règlement de la journée normale de travail, prévoyance et assistance sociales, relations nouvelles de la consommation et de la production, constitution de la société professionnelle, etc.

Si la question sociale existe dans la conscience commune, si elle est en voie de renouveler toute la politique, même internationale, c'est que l'esprit humain peut chercher quelle est la valeur de la société réelle, comparée à une autre société jugée possible. C'est donc une question morale, de quelque façon que l'on conçoive la morale.

La question sociale a été ainsi conçue dans la première partie du XIXe siècle à l'âge du socialisme utopique. Deux idées concourent alors à la poser, celle de l'harmonie totale des intérêts, celle du progrès, ou pour mieux dire, du perfectionnement de l'espèce en conflit avec les institutions civiles présentes.

Or à cette date, les relations entre les sectes socialistes et les écoles philosophiques sont si ordinaires, si fréquentes que l'on ne peut croire à une rencontre accidentelle. Tantôt le socialiste sort d'une école philosophique dont il s'approprie les conclusions, tantôt et le plus souvent, le philosophe traverse dans sa jeunesse une école socialiste dont il examine plus tard les principes, soit pour les incorporer en partie à sa doctrine, soit pour en dévoiler l'erreur durable.

Le jugement que le socialiste porte sur la nature de la société civile et de l'ordre économique se présente alors au philosophe comme un cas particulier du problème du droit ou du problème du mal ou plus souvent de leur unité.

A vrai dire, dans la seconde moitié du XIXe siècle, le socialisme scientifique remplace le socialisme qualifié utopique. Ses auteurs s'attachent à séparer, dans la doctrine des précurseurs, l'élément économique de l'élément éthique. La question sociale n'est plus alors une question morale, mais une question de bien-être, dont on demande la solution à une prévision scientifique tirée des lois de l'histoire.

Mais le nouveau socialisme ne peut soutenir cette attitude : il redevient utopique dès qu'il passe de la spéculation à l'action. Il juge, au moins tacitement, la valeur de la société dont il prédit l'avènement et celle de la civilisation dont il hâte la disparition. Ce jugement de valeur, quelque forme qu'il prenne, est purement moral.

D'autre part l'antithèse de l'Utopique et du Scientifique se présente au philosophe comme celle de l'idéal d'action et du déterminisme historique, de la possibilité et de la nécessité.

Une doctrine, telle que le socialisme scientifique ne peut faire appel à la science positive pour prévoir le renouvellement total des relations humaines

et le préparer sans poser à la philosophie, sous la forme la plus précise, les problèmes moraux déjà impliqués dans le positivisme : la philosophie y trouve donc un intérêt vital, car de la solution qu'ils reçoivent dépend la légitimité de son existence. Plus encore que dans la première partie du siècle, les grandes écoles philosophiques revendiquent alors la faculté d'examiner les données de la question sociale, d'en proposer la solution, de l'incorporer à leur théorie du droit, à leur conception de la nature et des origines du mal.

L'histoire des doctrines morales au XIXe siècle serait donc inintelligible à celui qui négligerait d'en étudier les rapports avec les transformations de la question sociale.

Or depuis Kant, la philosophie n'est-elle pas, plus nettement qu'aux âges précédents, un effort pour élucider les rapports de la connaissance et de l'action, et pour faire à l'action la part la plus grande dans la formation et l'orientation de la connaissance?

Dans ce petit livre on a donc cherché à faire la lumière sur les causes secrètes qui ont pu associer les spéculations d'un Fichte ou d'un Hegel à l'action sociale d'un Ferdinand Lassalle, d'un Karl Marx, d'un Frédéric Engels, les rêveries d'un Fourier à la critique aiguë d'un Renouvier, les audaces métaphysiques d'un Secrétan aux tentatives du christianisme évangélique, sur les causes qui ont fait sortir du saint-simonisme le positivisme de Comte, du benthamisme celui de Stuart Mill, des tentatives théocratiques d'un Joseph de Maistre ou d'un vicomte de Bonald l'idéalisme démocratique d'un Lamennais.

Ce livre s'adresse, avant tout, à ceux qui ne méprisent pas la pensée, qui ne croient pas les idées morales et politiques destituées de toute influence sur les mouvements de l'opinion publique et consentent à chercher en quelle mesure elles peuvent modifier, sinon les faits, au moins les tendances dont elles sont l'expression consciente.

S'il tombait par hasard, nous ne disons pas entre les mains d'un homme d'action, mais d'un disciple de la nouvelle philosophie de l'action, il lui révélerait peut-être une des origines de son pragmatisme. Puisse-t-il aussi affaiblir son mépris affecté de la pensée et son culte de l'instinctif!

Une histoire même sommaire de la philosophie sociale dénonce, croyons-nous, la méprise d'un pragmatisme qui, après avoir montré les idées claires et la connaissance méthodique engendrées par les besoins de l'action, conclurait au dédain des idées claires et à l'exaltation d'une action sans connaissance et sans méthode.

Le plan de l'action sociale ne s'élabore pas sans

le concours de la science et de la critique qui ont pour nom commun la réflexion. Quant à l'activité irréfléchie, si généreuse qu'en puisse être l'impulsion, elle n'est pas admise à entrer dans l'histoire.

LA QUESTION SOCIALE

ET LE

MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE

AU XIXe SIÈCLE

INTRODUCTION

Le début du XIXe siècle est une époque pour la philosophie comme pour la politique et l'ordre économique. — Conflit de la morale rationnelle et de l'optimisme économique de l'école individualiste. — Pourquoi ce conflit est inévitable et en quel sens il contient déjà la question sociale. — L'examen de la question sociale au centre de la philosophie morale et de la théorie de l'action au XIXe siècle : le problème du droit et le problème du mal. — Écoles philosophiques qui en ont eu cette notion. — Plan de ce livre.

Le XIXe siècle n'est pas, pour l'histoire de la philosophie, un cadre arbitraire. Ce siècle forme, pour l'historien de la philosophie sociale et pratique, une unité définie.

Trois événements en marquent le début.

Le premier, dans l'ordre intellectuel, est le succès de la réforme philosophique entreprise par Kant. Son auteur meurt en 1804, vingt-trois ans seulement après la première édition de la *Critique de la raison*

pure : il avait achevé une réforme égale en importance à celle de Socrate, supérieure à celle de Descartes, une réforme qui fermait la période de l'intellectualisme ouverte par la Renaissance et inaugurait une phase nouvelle où les problèmes de l'action allaient prendre autant d'importance que ceux de la connaissance. Du vivant même de Kant, sous l'impulsion de Fichte, se développait un idéalisme pour qui la société est un intermédiaire nécessaire entre le Moi et le Monde extérieur et qui, sous peine de se perdre dans les abstractions les plus vides, doit conclure à une philosophie sociale.

La Révolution française est un autre événement qui renouvelle la politique comme la critique renouvelait la philosophie. Si au début du siècle elle paraît échouer dans l'ordre politique, elle commence à porter tous ses fruits dans l'ordre civil et économique. Elle va se répandre en Europe et y mettre fin à la société féodale. Sous l'influence de Napoléon, le mouvement de 1789 change de nature. Ce n'est plus une émancipation intellectuelle et politique, mais le point de départ d'une transformation économique, dont l'effet est de modifier la vieille constitution de la propriété foncière et d'y substituer le régime de la mobilisation de la terre. La terre est désormais un capital qui peut passer de mains en mains et dont la possession n'est plus liée, comme dans les sociétés plus anciennes, à la perpétuité du foyer domestique ou à celle des communautés et confréries religieuses. C'est par là que la Révolution française a été une révolution sociale de la plus haute portée.

Vient enfin la transformation de la technique

industrielle sous l'influence de la science expérimentale; c'est la réalisation partielle des espérances conçues deux siècles plus tôt par Bacon. La constitution de la chimie est contemporaine des événements de la Révolution française; ses auteurs, Lavoisier, Priestley, Berthollet, Guyton, de Fourcroy, Chaptal y ont été mêlés ou en ont été les victimes. Cette science annonce une nouvelle phase dans l'histoire de l'industrie et le Blocus continental en accélère les applications. Jusque-là, la grande industrie, fondée sur l'application de la vapeur, avait été purement anglaise; mais au cours de la Révolution et plus encore au cours de l'Empire, on la voit surgir en France et dans les pays conquis par elle pour rendre possible la lutte économique autant que la lutte militaire. L'état de choses ainsi créé survit à la victoire apparente et temporaire de l'Angleterre sur l'Empire français.

La philosophie issue de Kant était déjà tournée vers l'action; les événements qui s'accomplissent présentent à ses auteurs des problèmes entièrement nouveaux. Ainsi se forme une philosophie sociale dont nous chercherons à définir les caractères et les tendances.

Le premier de ces caractères est la lutte entre les philosophes et les économistes sur le terrain de la morale sociale pratique et de l'économie appliquée. Au début du XIXe siècle, l'économie politique paraît constituée, à la fois comme doctrine scientifique et comme doctrine d'action. Elle s'est dégagée de la rivalité des deux écoles mercantiliste et physiocratique, dont l'une plaçait la richesse dans l'argent tandis que l'autre la faisait consister dans la terre

et ses produits immédiats. L'opposition de l'école française issue de Turgot et de l'école anglaise issue de Smith a également pris fin.

A la fin du premier Empire, J.-B. Say, dans son *Traité d'économie politique* (1814), introduit en France les doctrines d'Adam Smith sur la valeur et la division du travail et celles de Malthus sur la population. Bientôt les vues de Ricardo sur la nature et l'origine du revenu foncier seront également accueillies chez nous. Désormais, et pour longtemps, l'économie politique sera l'ensemble des théories de l'école anglo-française, que ses partisans tiennent pour une science infaillible.

Or quels sont les caractères de cette nouvelle science qui devient un élément essentiel du libéralisme doctrinaire? C'est d'abord une connaissance empirique des phénomènes de la richesse observables dans l'état présent des sociétés européennes industriellement les plus avancées. L'économiste prend, tels qu'ils se présentent à lui en Angleterre et dans le Nord-Ouest du continent européen, la production, la division du travail, l'échange, le crédit, l'épargne, la propriété et aussi le paupérisme et ses conséquences; il les décrit et se propose de les enchaîner en allant du simple au complexe, de la production à la répartition. Mais ce caractère n'est pas le seul ni même le principal. L'économie politique est encore une théorie de l'harmonie des intérêts, qu'elle fonde sur le principe du laissez-faire, sur la liberté due à chaque individu de rechercher le plus grand gain au prix du moindre effort. Ainsi entendue, l'harmonie des intérêts est inséparable d'une concurrence industrielle

et commerciale aussi intense que possible. Elle n'existe donc qu'entre les consommateurs, et l'intérêt commun des consommateurs est que les producteurs soient soumis à la concurrence illimitée, qui nivelle les valeurs et les prix.

L'esprit de cette doctrine nous semble être immoraliste ou ne comporter d'autre morale que l' « arithmétique des plaisirs » exposée par Bentham, l'un de ses partisans les plus mesurés mais les plus décidés. On suppose ici que les hommes n'ont d'autre lien social que la conscience de leurs besoins et de la dépendance mutuelle qui en résulte, car la raison d'être de la division du travail n'est que de donner une satisfaction réciproque aux besoins. Mais qu'est le besoin économique, sinon le désir de consommer une richesse? Et peu importe que la satisfaction soit ou non indispensable. L'optimisme économique est donc nettement hédoniste et refuse d'attribuer à des jouissances psychologiquement égales des valeurs moralement différentes. On aperçoit la conséquence : elle avait été nettement formulée, dès le début du XVIIIe siècle, avant les physiocrates français, avant Adam Smith et ses disciples, par Bernard de Mandeville dans la *Fable des abeilles* : c'est que la prospérité des sociétés peut dépendre des vices des particuliers autant et plus que de leurs vertus, si du moins l'on entend par vices les besoins qui invitent à consommer et par vertus les dispositions du caractère et de la volonté qui prescrivent l'abstinence. Le jury anglais condamna Mandeville, mais ses doctrines, sous des formes moins paradoxales, se répandirent, surtout à dater d'Adam Smith. Bentham en incorpore l'essentiel à sa morale. On les retrouve

plus ou moins explicites chez tous les économistes libéraux[1]. Quand on fait consister le lien social dans un rapport de dépendance mutuelle qui naît de la division du travail, on peut être tenté de penser que le besoin de consommer les fruits de l'activité d'autrui est la condition même de la persistance de la société. Mais est-il bien aisé de faire la distinction entre le besoin et la passion, entre la passion et le vice? Sans doute, la passion n'est pas inhérente aux fonctions de l'organisme comme le besoin, mais quand elle est formée, elle devient aussi impérieuse que lui et d'ordinaire, elle est plus dispendieuse. Les « vices » sont donc des *débouchés*, tandis que les « vertus » assurent la conservation d'un état social et économique plus simple, plus patriarcal, moins propre au grand essor des inventions industrielles, à l'application rapide des techniques déduites des sciences mécaniques, physiques et biologiques.

Nous n'exagérons donc rien en disant que la théorie classique de l'harmonie des intérêts est immoraliste, si l'immoralisme consiste à envisager le problème de la conduite indépendamment de toute exigence de la conscience et de toute distinction du bien et du mal moral[2]. L'optimisme économique est immoraliste dans son principe, le pur hédonisme et la justification sociale de la passion. De plus, il faisait présager une conception immoraliste de la nature et de l'histoire, qui s'est épanouie dans le darwinisme social et dans la doctrine de Nietzsche.

1. Voir sur ce point A. Schatz : *L'Individualisme économique et social*, chap. II, 39 (Librairie Armand Colin).

2. C'est d'ailleurs ce que devait démontrer Sismondi, en opposant comme Aristote l'Économie sociale à la Chrématistique (*Étude sur l'Économie politique*, t. I, introduction, Bruxelles, 1837).

Darwin reconnaît avoir emprunté à Malthus sa loi de concurrence vitale et de sélection naturelle : réciproquement, les économistes optimistes ont trouvé dans le darwinisme un nouveau point d'appui. Les lois de la concurrence commerciale et industrielle ont pu être rattachées comme des corollaires à la théorie qui explique l'équilibre et le progrès des formes vivantes par la lutte et l'on sait quel concours le darwinisme a apporté à l'immoralisme, car si, dans l'anthropologie de Darwin, la conscience morale joue encore un rôle, elle n'est qu'un produit tardif et secondaire d'une évolution qu'elle ne peut diriger.

Telle est la doctrine contre laquelle les principales écoles philosophiques se sont élevées au nom de la morale. Leur protestation a évidemment contribué à poser la question sociale et à en répandre la conscience dans toute cette partie de l'élite sociale qui n'est pas étroitement mêlée au mouvement des affaires commerciales et industrielles et qui contribue à la formation de l'opinion publique. L'examen des aspects généraux de la question sociale a été de plus en plus incorporé à la morale philosophique au point qu'il serait impossible de bien comprendre l'évolution des doctrines morales au XIXe siècle si l'on ne se rendait pas compte que le philosophe, qu'il s'appelle Fichte ou Lamennais, Auguste Comte ou Hegel, Stuart Mill ou Renouvier, Secrétan ou Albert Lange, est en lutte avec l'économiste[1].

Cette lutte était-elle accidentelle ou inévitable?

La question sociale ne peut être posée que si

1. On verra plus loin (Ire partie, chap. VI) pourquoi nous comptons Stuart Mill au nombre des adversaires des économistes.

l'optimisme économique a été d'abord mis en doute. Dans la théorie de la concurrence bienfaisante, la société est considérée comme un prolongement de la nature, dont les lois la déterminent. La question sociale strictement définie, la question ouvrière ne peut donc surgir que dans l'esprit des ignorants et des envieux qui aspirent au nivellement et le confondent avec l'égalité. La condition de salarié n'a rien de mauvais en soi et d'ailleurs les individus bien doués peuvent en sortir par leurs efforts et leur initiative. Ceux qui y restent profitent, comme tous les autres membres de la société, de la division du travail et des inventions accumulées; comme eux ils en subissent les inconvénients. S'ils sont mécontents de leur sort, ils doivent s'en prendre à la nature et aux lois de la vie, non à la société.

Mais la validité de l'optimisme économique pouvait-elle être mise en doute par d'autres que par les philosophes et au nom d'une conception morale du monde?

Nous croyons inutile de démontrer que l'optimisme économique ne pouvait pas être contesté par les sciences de la nature. L'observation de la vie organisée nous conduit à penser que la concurrence vitale est une condition de l'équilibre des espèces et de la prépondérance des espèces supérieures. Ce point de vue admis, il suffit de rapprocher l'humanité de l'animalité par leurs communes conditions d'existence matérielle pour donner raison au théoricien de la concurrence économique.

L'optimisme économique pouvait-il être mis en doute par les historiens? L'histoire nous montre des états de société où la production, l'échange, la consommation ont été soumis à la morale sociale, soit à la morale religieuse, soit à la morale domestique ou corporative, soit à la morale civique. Mais ces sociétés ont succombé à mesure que le progrès scientifique a transformé les conditions de la production et de l'échange. L'histoire n'autorise pas à affirmer qu'une société analogue se restaurera dans l'avenir, car sa tâche n'est pas de prévoir.

Les économistes pouvaient peut-être trouver des adversaires dans les politiques, les hommes d'État. En Angleterre les tories partisans de l'Église établie, en France les démocrates et les catholiques leur ont été hostiles. Mais les hommes d'État qui les ont combattus ont toujours parlé au nom d'une doctrine morale ou religieuse qui risquait de passer pour un préjugé s'ils n'en pouvaient donner une justification philosophique.

La négation radicale de l'optimisme économique ne pouvait donc être l'œuvre que des seuls philosophes et les philosophes ne pouvaient se refuser à cette mission.

Au moment où le XIXe siècle s'ouvre, l'idéalisme critique de Kant est constitué. Cette philosophie conclut à une métaphysique fondée sur la morale, abréviativement au moralisme. Elle subordonne la nature à la loi morale et c'est au nom du primat de la raison pratique qu'elle affirme un règne des fins, une subordination de la valeur marchande (Marktpreis) et même de la valeur esthétique à la valeur morale[1]. Dans la première décade du XIXe siècle, la morale de Kant se répand en Alle-

1. Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 2e section, traduction Delbos, p. 160 (Delagrave, éditeur).

magne et inspire une conception du monde dont Fichte se fait l'apôtre; elle dirige la reconstitution de la Prusse après Jena et devient une puissance d'opinion de premier ordre. De là elle se répand en Suisse, en France, en Écosse. Un conflit était inévitable entre ce moralisme qui exigeait *a priori* la subordination des lois économiques à la morale et une théorie immoraliste des relations humaines disposée à accorder autant et plus de valeur à la passion qu'à la moralité, à sacrifier en langage kantien, la moralité à la prudence et à l'habileté.

L'optimisme des économistes était exposé plus encore à la sévérité des critiques d'une philosophie qui avait reçu l'empreinte kantienne. Promettre aux hommes un bonheur purement sensible et le leur faire attendre du simple jeu des lois de la nature, c'est là ce que la philosophie critique nomme l'optimisme naïf. On sait combien l'optimisme de Leibniz en différait. Cependant Kant l'avait trouvé superficiel et s'en était toujours plus écarté. Son *Traité sur la Religion dans les limites de la raison* avait montré la présence inévitable du mal dans la vie sensible de l'homme et plus encore dans la société. La raison alléguée est que la société est un milieu où les passions trouvent leur aliment, notamment les passions les plus vicieuses, non les passions ardentes de la jeunesse, mais les passions froides et séniles, les passions dites de *présomption*, qui nous portent à traiter la personne humaine comme un moyen, la vanité, l'ambition et surtout la cupidité (*Ehrsucht*, *Herrschsucht*, *Habsucht*)[1]. Le ressort que

1. *Anthropologie pragmatique*, § 70 à 82.

les économistes attribuaient à la concurrence et dont ils attendaient la diffusion du bien-être général se présentait au Kantien comme le principe même du mal moral, origine lui-même du mal universel.

Cette tendance de la philosophie critique à mettre le problème du mal au premier rang des questions métaphysiques n'était pas destinée à s'affaiblir. Schopenhauer a pu, non sans quelque raison, se donner comme un successeur authentique de Kant et comme un fidèle interprète du kantisme. L'école néo-kantienne allemande (qui lui doit tant) et l'école néo-criticiste française ont éprouvé la même aversion pour l'optimisme naïf, sans aller toutefois jusqu'à une solution radicalement pessimiste. Le problème du mal devait encore être placé au centre de la philosophie par Lamennais, le principal interprète de l'école traditionaliste française, par Secrétan, le grand philosophe de la Suisse romande. Bref, la philosophie ne pouvait étudier les rapports de la loi morale et du problème du mal sans entrer en lutte avec l'optimisme économique, et par suite sans ouvrir, au moins indirectement, la question sociale, qu'écartait la théorie de la concurrence.

C'est en ce sens que la question sociale a dû se présenter à l'opinion comme une question morale avant d'être une question de technique législative ou politique. Le rôle de la philosophie a été d'introduire dans la société un principe de mécontentement, de l'amener à chercher de quel prix elle payait ses progrès matériels, d'inquiéter la conscience publique. En résulte-t-il que la philosophie doive être jugée solidaire du socialisme utopique?

C'est ce qu'un examen impartial nous montrera.

Cependant si nous voulions passer en revue toutes les écoles philosophiques d'un siècle qui a été si fécond chez la plupart des peuples européens, nous embrasserions ce que nous ne pourrions pas étreindre. Nous devrons éliminer toutes celles d'entre elles qui n'ont discuté qu'indirectement les données et les solutions du problème social.

Tout d'abord, nous n'avons pas à tenir compte des écoles qui ne font que prolonger le passé, qui se rattachent soit au XVIIe siècle, soit à la scolastique. Elles ont pu jouer un rôle brillant dans la métaphysique pure, la logique ou même la philosophie des sciences, mais en raison de leurs origines, la question sociale est non avenue pour elles. Tel est au plus haut degré le caractère de l'école éclectique française qui prédomine sans contrepoids dans l'enseignement officiel pendant les trois premiers quarts du XIXe siècle[1].

Pour une raison toute différente, nous devrons laisser hors de notre examen l'école volontariste ou panthéliste, dont Schopenhauer a été le fondateur et le chef, bien qu'elle appartienne en propre au XIXe siècle. La même considération nous fera écarter Édouard de Hartmann. Ces écoles concluent à un pessimisme radical et par là même nient la question

sociale. La misère des classes laborieuses n'est pour elles qu'un cas particulier de la douleur universelle (*Weltschmerz*). Subordonnée étroitement au problème du mal, la question sociale reçoit du pessimisme une solution négative et cette solution est irrévocable puisque le mal manifeste l'essence même de l'Univers, puisque le progrès est une illusion que l'humanité dissipera à moins qu'il ne soit un accroissement de la conscience de la douleur. Le pessimisme de Schopenhauer et de ses disciples n'implique nullement la dureté dans les rapports de l'État avec ses éléments faibles ou malheureux, puisque la morale de ce système repose sur la pitié. Mais la pitié n'est qu'un palliatif. Elle ennoblit celui qui la pratique sans améliorer vraiment le sort de ceux qui en profitent. Le pessimisme avec sa doctrine de l'identité d'essence (*tât tvam asi*) peut enseigner aux classes privilégiées le néant de leurs prétentions ou de leurs aspirations et agir ainsi parallèlement au socialisme, mais l'analogie est tout extérieure et Nietzsche l'a beaucoup trop exagérée. Au fond le pessimisme nous enseigne à voir dans les duretés et les imperfections de l'ordre social les conséquences fatales d'une volonté radicalement mauvaise et qui restera mauvaise, tant que le suicide cosmique n'aura pas été accompli, s'il doit s'accomplir.

La même raison nous conduit à laisser de côté le volontarisme de Nietzsche, quoiqu'il se présente dans l'histoire de la pensée allemande comme l'antithèse de celui de Schopenhauer. Ce que Nietzsche nomme « volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) ne diffère pas beaucoup, quoiqu'il ait pu dire, de la

1. Une exception semblerait devoir être faite en faveur de Jules Simon qui a posé le problème de la législation sociale dans l'*Ouvrière* (1861) et dans le *Travail* (1866). Jules Simon oppose aux conséquences du laissez-faire les exigences de la morale domestique. Mais outre que ce point de vue est partiel, il étudie ces questions plutôt en publiciste républicain qu'en philosophe éclectique. Quand il les aborde, la question ouvrière est posée depuis longtemps.

volonté de vivre (*Wille zum Leben*). Elle est seulement l'objet d'un jugement de valeur différent. Elle ne peut pas se déployer sans infliger des souffrances aux êtres faibles, inférieurs, à tous ceux qui représentent des formes vivantes déjà dépassées. Son épanouissement fait apparaître des êtres de plus en plus aptes à la puissance et aux jouissances qui l'accompagnent. Il en sera toujours ainsi, puisque l'évolution n'est qu'un retour éternel des choses. On voit que la doctrine de Nietzsche sur la hiérarchie des valeurs ne peut que nier la question sociale, qu'elle attribue au ressentiment des faibles et des vaincus de la vie.

Une fois éliminées les écoles qui ont ignoré la question sociale par suite de leurs origines ou ont refusé de la poser en raison même de leurs principes internes, il nous reste à étudier celles qui l'ont rencontrée au terme soit du problème du mal, soit du problème du droit. En effet, une philosophie optimiste doit examiner le paupérisme et la misère, dont l'existence paraît infliger un démenti à ses principes. Un optimisme relatif doit se compléter pratiquement par une théorie du progrès en histoire et entre une théorie du progrès et la conscience d'une question sociale qui se diversifie sans jamais se résoudre totalement, la relation est étroite. Nous en pouvons dire autant du problème du droit. Toute philosophie pratique digne de ce nom contient une théorie du droit et est ainsi conduite logiquement à poser la question sociale. On ne peut en effet ramener le droit tout entier à l'ordre juridique, à l'ensemble des règles que l'État impose aux individus pour assurer sa conservation et indirectement

la leur[1]. Le droit est encore (ou paraît être) l'ensemble des revendications et des prétentions des individus. A côté du droit objectif, la société, dans sa phase moderne, a reconnu un droit subjectif. En France, une longue tradition nous porte à entendre le droit en ce sens. Mais le droit subjectif de l'individu comprend la propriété autant que la liberté. Pour la philosophie moderne (en tant qu'elle procède déductivement), la liberté ne se conçoit pas sans la propriété, qui en est à la fois le corollaire et la manifestation extérieure. Le droit à la liberté personnelle confère à l'individu un droit sur son propre corps, puis sur son travail et sur les produits de son travail, à moins que par un contrat vraiment libre, il n'en aliène une partie pour consolider la possession du reste. Mais le droit ainsi déduit rationnellement doit être confronté avec la réalité économique. Si donc une liberté apparente de contracter et d'échanger a pour effet réel d'exproprier une grande partie des hommes de la plus grande part des fruits de leur travail, la philosophie du droit rencontre là un problème qu'elle ne peut ni ignorer, ni séparer radicalement de ceux qui constituent son objet.

Cinq écoles ont été ainsi conduites, soit par l'examen du problème du mal, soit par leur théorie du droit à poser la question sociale.

C'est d'abord l'école idéaliste allemande, dont Fichte et Hegel seront pour nous les principaux représentants[2]. Cette école, au début tout au moins,

1. Voir sur ce point le récent livre de M. A. Lévi : *Le droit et l'ordre juridique* (Bibliothèque de Sociologie de l'Encyclopédie scientifique, Doin, éditeur).

2. Schelling, quelque place que sa philosophie religieuse ait

se rattache directement à Kant, dont elle ne rejette la tradition que plus tard, surtout sous l'influence de Hegel. L'idéalisme est d'abord identique au « moralisme ». Il juge l'ordre des faits économiques au nom d'une morale absolue, d'un étalon fixe de la valeur, celle de la personnalité. L'absolu moral, contrarié par le monde sensible et la sensibilité humaine, ne se réalise dans l'histoire que par approximation. L'idéalisme comprend donc une philosophie du progrès et juge chaque état social d'après son rapport avec l'absolu moral et la valeur absolue de la personnalité. Il comprend aussi une philosophie du droit, une théorie du droit de propriété déduite de l'idée de l'inviolabilité personnelle. Il juge la répartition des richesses au nom de cette idée.

En suivant l'ordre chronologique, nous devrons étudier l'école traditionaliste qui, née en France vers la fin de la période révolutionnaire, se développe depuis la Restauration jusqu'à la Révolution de 1848. Issue du catholicisme et au fond assez indépendante de lui, cette école marque un moment capital dans l'histoire des théories sociales. C'est d'elle que date la réaction violente contre l'individualisme et la diffusion de la doctrine solidariste, si en faveur aujourd'hui. Par sa droite elle se confond avec la philosophie politique des ultra-roya-

faite au probleme du mal, n'a pas traité directement de la question sociale, au moins au sens ou nous l'entendons. Il n'en a pas ete ainsi de son principal disciple dans les pays de langue française, Charles Secretan, le philosophe qui a peut-être le mieux denonce l'equivoque qui oppose le liberalisme juridique et la conscience de la question sociale et qui confond celle-ci avec un collectivisme brutal et immoraliste. Voir sur ce point 2e partie, chap. III.

listes, par sa gauche, avec l'extrême démocratie sociale à qui elle infuse l'aversion du droit individuel. Le même homme, Lamennais, permet d'en retracer, dans la série de ses œuvres, les diverses étapes.

A l'école catholique traditionaliste s'associe par un lien logique et historique la troisième école à considérer, l'école positiviste qui lui emprunte une grande partie de ses thèses, notamment sa conception du mal social et, qui, en France tout au moins, pousse plus loin qu'elle la réaction contre l'individualisme. En Angleterre, sous l'influence de Stuart Mill et plus encore sous celle de Spencer, le positivisme a manifesté d'autres tendances que celles de Comte. Mais entre Comte et Stuart Mill l'intimité intellectuelle a été si grande pendant de longues années que l'histoire des doctrines ne peut les séparer. Quant à Herbert Spencer, sa polémique contre le socialisme fait aux adversaires de la propriété des concessions si étendues qu'une histoire des solutions de la question sociale ne peut non plus le laisser dans l'ombre.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, à dater de 1848, la philosophie critique fondée par Kant, reprend faveur, en France comme en Allemagne. Mais entre l'école néo-criticiste française et l'école néo-kantienne allemande, les différences sont assez notables pour que chacune d'elles fasse l'objet d'un examen propre. L'école française s'attaque d'abord aux théories sociales du positivisme ; elle généralise plus tard ses critiques et les étend à tous les postulats naturalistes que s'incorpore le socialisme dit scientifique. L'école allemande restaure la philoso-

phie du droit et prend position contre toutes les formes du matérialisme économique. Les deux écoles sont d'accord pour mettre la question sociale et même la question ouvrière au centre de la morale appliquée. Toutes deux reconnaissent, sous des formes différentes, le principe de la solidarité sociale et s'efforcent de le concilier avec la valeur absolue de l'être raisonnable. L'école française n'a perdu son chef, Renouvier, qu'au début du XXe siècle, l'école allemande est encore en pleine floraison et dans sa période ascendante.

L'année 1848 marquera pour nous une date dans l'histoire des doctrines sociales. Jusque là, la philosophie paraît faire cause commune avec les systèmes socialistes dans leur opposition au libéralisme économique. Mais quand le socialisme dit scientifique se constitue en prenant pour principes les mêmes postulats naturalistes que la doctrine adverse, les écoles idéalistes et criticistes, tout en persistant à revendiquer les droits de l'ordre moral contre le dérèglement économique, font du matérialisme historique et de ses conséquences communistes l'objet de leur examen et de leurs polémiques. Nous verrons qu'à travers ces fluctuations la philosophie s'attribue toujours le même rôle, celui de présenter la question sociale à la conscience humaine, d'interdire à la hiérarchie sociale ainsi qu'à la puissance économique de l'éluder et au préjugé populaire de la trancher en imposant par la force une solution grossière et éphémère.

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE ET L'INDIVIDUALISME ÉCONOMIQUE

CHAPITRE I

Les écoles idéalistes. — Fichte et Hegel. L'État et l'harmonie des intérêts.

Fichte, précurseur du socialisme d'État. — L'idéalisme absolu le conduit à une doctrine du droit et de la justice sociale en opposition avec le libéralisme économique. — *La destination du Savant : l'État commercial fermé*. — Importance de ces œuvres dans l'histoire des doctrines sociales : théorie rationaliste de la division du travail, de l'échange, de la concurrence, de la valeur et de la répartition. — Restauration des attributions de l'État considéré comme agent nécessaire de la culture. — Hegel et la période de la Restauration en Allemagne. — Place de la *Philosophie du droit* de Hegel dans l'histoire des doctrines économiques. — Antithèse de l'État et de la Société civile, de l'universalité et de la particularité : rôle attribué aux corporations. — Morale hegélienne contraire à la doctrine kantienne de l'autonomie.

1. — C'est par Fichte, le métaphysicien convaincu que le Moi est la réalité fondamentale, que nous commencerons l'histoire des doctrines sociales au XIX[e] siècle. *L'État commercial fermé*, qu'il publie en 1800, contient en effet l'antithèse du libéralisme anglo-français et peut être considéré comme le premier manifeste du socialisme d'État. Si la question sociale n'y est pas résolue d'une façon bien satisfai-

sante, du moins y est-elle posée plus clairement peut-être qu'elle ne l'a jamais été depuis.

Rattacher cette œuvre à toute la philosophie sociale qui en rend compte, chercher si le lien de la philosophie sociale de Fichte et de son idéalisme est ou non accidentel, telle sera notre tâche. Ce n'est pas là une étude oiseuse inspirée seulement par le désir de retrouver nos propres préoccupations chez les philosophes qui nous ont devancés d'un siècle. Le problème que nous avons devant les yeux est de savoir en quel sens la question sociale est une question morale, en quelle mesure elle dépend d'une théorie du droit ou d'une affirmation de la dignité humaine et de la valeur de la personnalité. Il ne nous est pas indifférent de savoir que Fichte s'est posé ce problème et a tenté de le résoudre. Le système de Fichte est à la fois un idéalisme et une philosophie de l'Action. On y retrouve la racine de tout le système d'idées qui surgit ou ressuscite au début du XXe siècle[1]. Bien qu'il s'inspire de Kant, Fichte possède une haute originalité; il est l'interprète bien plus que le disciple du Kantisme. Kant avait conclu au primat de la raison pratique sur la raison pure et surtout sur l'entendement, mais l'allure de son système restait intellectualiste. Fichte prend le primat de l'Action pour point de départ. Chez lui la raison pure, la Pensée pour mieux dire, tend tout entière à l'Action. Connaître, c'est déjà agir; à proprement parler, nous ne connaissons qu'en tant que nous sommes des êtres actifs; nous connaissons

1. Voir sur ce point X. Léon, *La philosophie de Fichte* (conclusion) et Munsterberg, *Philosophie der Werte*, préface, Barth, Leipzig, 1908.

pour agir avec plus de conscience. Chez Fichte, bien plus clairement que chez Kant, la philosophie spéculative est tout entière orientée vers la pratique. Sa *Doctrine de la Science* est une introduction aux *Fondements du droit naturel*, comme l'énonce le titre même de ce livre[1]. La philosophie sociale et religieuse n'est que le complément de la philosophie pratique. *L'État commercial fermé* n'est en réalité que la section du *Droit* naturel qui traite de la propriété. Il est suivi des *Caractères du temps présent*, auxquels font suite les *Discours à la nation allemande* : il prélude ainsi à une philosophie de l'histoire que vient couronner une théorie de l'éducation sociale. Enfin les dernières œuvres de Fichte, de nature surtout religieuse, par exemple *la Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, ramènent la philosophie sociale à l'idéalisme qui en a été le point de départ, comme pour bien attester l'unité de l'inspiration.

Fichte avait été conduit au problème du droit par sa philosophie pratique, liée elle-même à toute sa théorie de la connaissance. Le problème du droit l'a conduit à celui de la propriété, qui, bien compris, contient la question sociale tout entière. On se tromperait cependant en pensant que la question sociale n'est posée par Fichte qu'à un point de vue purement formel et juridique et qu'il néglige les données que lui apportent les sciences nouvelles, notamment les travaux des économistes de la fin du XVIIIe siècle. Dans une de ses premières œuvres,

1. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Œuvres complètes*, éditée par J. H. Fichte. 2e division. (*Droit et Morale*, t. I, Berlin, Veit et Comp., 1845.

antérieure même à l'*État commercial fermé*, la *Destination du savant et de l'homme de lettres*. Fichte examinait un fait destiné à devenir l'objet de bien des théories sociologiques et même à être l'occasion de spéculations ambitieuses sur la nature de la morale, la *division du travail social*. Que de livres publiés depuis ne contiennent d'autres vues profondes et originales que celles dont ce petit volume nous présente la formule abrégée!

La *Destination du Savant* est un cours qui fut professé à Jena en 1794. Elle fut traduite en français dès 1838. Peut-être a-t-elle influé sur le mouvement des idées avant la publication des œuvres d'Auguste Comte. Fichte cherche quelle est la destination de la haute culture et il est amené aussitôt au problème de la société et de la division du travail, car la culture scientifique et esthétique présuppose une société organisée. Mais comment nous rendre compte de l'existence de la société? L'homme considéré en soi a une destination qui est la plus complète harmonie avec soi-même[1]. C'est cette destination qui est d'accord avec la forme pure du Moi. Ce but ne peut être complètement atteint, mais approché. L'idée de l'homme contient ainsi l'idée de l'Action raisonnable et de la pensée. Or il est dans ses instincts fondamentaux de pouvoir admettre hors de lui des êtres raisonnables qui lui ressemblent, mais il ne peut le faire qu'à la condition de vivre avec eux en société, en concevant la société comme un commerce d'après des idées[2]. Le Moi n'est certain d'une existence extérieure que dans la société et par

1. *Destination du Savant*, traduction Nicolas, p. 16.
2. *Ibid.*, p. 30.

elle et la société a pour caractère positif d'être un commerce entre les hommes fondé sur la liberté[1]. Ce commerce est son but à lui-même; il a lieu pour avoir lieu; il n'en résulte pas que la société n'ait pas une fin. Ce que nous cherchons hors de nous ce n'est pas à proprement parler un être qui nous soit semblable; c'est l'idée de l'homme réalisée. Le commerce que nous nommons société nous conduit donc à chercher à élever les hommes jusqu'à notre idéal, à exiger d'eux qu'ils s'en rapprochent. « Ainsi s'accomplit par la société le perfectionnement de l'espèce et en cela nous trouvons la destination de la société ». Il en résulte que la société est, comme l'homme en général, soumise à la loi morale, à la loi de l'harmonie interne ou de l'accord avec elle-même. Le penchant social ne doit pas se contredire, il tend à la réciprocité des services, à l'acte de donner et de recevoir mutuellement. La notion de société exclut l'idée que l'activité soit réservée à certains hommes, la sujétion et la passivité à certains autres[2]. La loi morale a donc pour corollaire, ou plutôt pour expression fidèle l'idée d'une action générale de toute l'humanité sur elle-même, impliquant l'émulation à donner et à recevoir ce que chacun peut avoir de plus noble en partage[3].

Cependant la société se présente à nous répartie en ordres, en classes[4]. Cette division, cette différenciation de la société est-elle établie par un choix libre

1. *Destination du Savant*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Ibid.*, 2e leçon, p. 41.
4. L'allemand dit : en états (*Stände*), dans le sens où notre ancienne langue politique opposait le tiers état aux deux ordres privilégiés.

et d'après une idée? L'inégalité morale des classes ou des professions ne peut pas être attribuée à la nature, responsable seulement de celles des inégalités qui naissent du hasard et contre notre participation[1]. Elle est donc un fruit de la civilisation.

Fichte voit donc se poser à lui le problème que Rousseau avait tenté de résoudre dans son *Discours sur les origines de l'inégalité* et qu'il avait résolu contre la civilisation. La Nature, le Non-Moi fait apparaître des inégalités physiques, car les parties en sont différentes et elle agit différemment sur les individus humains dont les facultés sont inégalement développées. Il ne semble pas qu'il en doive être ainsi de la société. L'humanité, dont la société ne se distingue pas, est soumise à une loi morale, la loi de la complète harmonie exigeant que toutes les facultés de l'individu soient également développées, toutes les capacités perfectionnées au plus haut point possible. Appliquez cette loi à la société et vous ne pouvez pas vouloir, semble-t-il, que toutes les facultés soient également développées en chacun sans conclure que les divers êtres raisonnables doivent aussi être développés uniformément[2]. En d'autres termes la loi morale exige l'égalité complète de tous les membres de la société. La raison devrait donc veiller à ce que chaque individu reçût médiatement de la société toute la culture qu'il n'a pu recevoir immédiatement de la nature[3]. Cette culture, qui accroît l'habileté de chacun, a pour effet de soumettre la nature à la

1. *Destination du Savant*, p. 46.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. *Ibid.*, p. 51.

raison; car, vu le rapport du Moi pur au Non-Moi, il y a entre la nature et la raison une guerre qui ne peut jamais finir et la nature est vaincue dans le combat général que tous lui livrent. Tel est le cas abstrait, théorique, qui explique la différence entre les caractères, non entre les professions ou classes. Choisir un état pour s'y vouer exclusivement, c'est choisir une culture partielle. La division du travail ne contredit-elle pas la loi du développement complet de toutes les facultés chez tous[1]?

Au point de vue moral, l'individu pourrait se dérober à une telle spécification. Il en aurait le droit. Il pourrait se proposer de travailler la nature dans tous les sens avec ses propres forces, sans tenir compte de l'état du développement de la civilisation. Mais alors sa vie, plusieurs vies même, pourraient se passer à apprendre ce qui a été fait avant lui par d'autres. Sa vie serait perdue pour la race humaine, par la faute non de sa volonté, mais de son imprudence. Si au contraire il choisit une branche propre d'activité, il lui sera possible d'achever sa culture en ce sens.

« Il s'en remet pour la culture de ses autres facultés à la société qu'il a le projet, la volonté, le désir de développer dans la partie qu'il embrasse; de cette manière, il s'est choisi un état et ce choix est tout à fait légitime. Cependant cet acte de la liberté, comme tous les autres, est soumis à la loi morale, qui est la règle de toutes nos actions, ou à l'impératif catégorique, que j'exprime ainsi : Par rapport à la détermination de ta volonté, ne sois jamais en con-

1. *Destination du Savant*, p. 52 à 55.

tradiction avec toi-même; loi qui, ainsi formulée, peut être remplie par chacun, puisque la détermination de notre volonté ne dépend pas de la nature mais seulement de nous-mêmes.

« Le choix d'un état est un acte de liberté; par conséquent personne ne doit être contraint d'adopter une profession ou exclu d'un état quelconque. Tout acte, comme toute institution générale qui tend à violenter ainsi la liberté, est contraire à la justice; sans compter qu'il est imprudent de forcer un homme à embrasser un état ou de l'exclure d'un autre, car peut-être lui seul possède les talents propres à cet état et par là souvent un membre est tout à fait perdu pour la société parce qu'il ne se trouve pas à la place qui lui convenait. Sans tenir compte de cette perte, il y a injustice dans cette violence, car elle met notre action en contradiction avec l'idée pratique que nous en avons. Nous voulions un *membre* de la société et nous en faisons un *rouage*; nous voulions un *libre collaborateur* à notre grand plan et nous en faisons un instrument passif; par notre institution nous tuons l'homme autant qu'il nous est possible et nous manquons et à lui et à la société.

« On choisit un état déterminé, on se voue au développement d'un certain talent *afin de pouvoir rendre à la société ce qu'elle fit pour nous*; par conséquent chacun est obligé d'appliquer réellement sa capacité à l'avantage de la société.

« Personne n'a le droit de ne travailler que pour sa propre jouissance, de se séparer de ses semblables et de rendre sa culture inutile pour eux, car ce n'est que par le travail de la société qu'il a été mis en

état de l'acquérir; elle est en un sens le produit, la possession de la société; c'est la priver de ce qui lui appartient que de ne pas vouloir s'en servir à son profit. Il est du devoir de chacun, non seulement de vouloir être en général utile à la société, mais encore de diriger tous ses efforts, autant qu'il le comprend, vers la fin dernière de la société, à ennoblir de plus en plus le genre humain, c'est-à-dire à le rendre toujours plus libre de la contrainte de la nature, toujours plus maître et directeur de lui-même; et par là cette nouvelle inégalité produit une nouvelle égalité, qui consiste dans la tendance uniforme de la culture chez tous les individus[1] ».

Il y a là une théorie de la division du travail qui s'oppose nettement à celle que l'économie politique anglaise avait exposée, de Mandeville à Adam Smith et même à Ricardo. Jamais en effet cette école ne s'est placée à un autre point de vue que celui des exigences de la production, n'a vu dans la division du travail autre chose qu'un moyen de produire plus rapidement et à meilleur compte. Jamais elle ne s'est intéressée à ce que la spécification des tâches peut faire de l'activité individuelle et des liens sociaux. L'économiste se contente de montrer que la division du travail contraint les hommes à échanger leurs produits et à entretenir des rapports de commerce; mais que devient la volonté libre au milieu de ces rapports? Ce souci lui est étranger. Aux yeux de Fichte, la division du travail ne se justifie qu'à titre de moyen de développer l'*habileté* parmi les hommes et de soumettre la nature exté-

1. *Destination du Savant*, 3e leçon, traduction Nicolas, p. 59.

rieure à la raison. Elle est un moyen de culture sociale et rien de plus. Le moyen ne doit pas se retourner contre la fin et doit être concilié avec toutes les exigences de la loi morale, avec la plus grande harmonie de la nature humaine et de la société, avec le maximum du développement des facultés chez le plus grand nombre. On comprend que Fichte ait attribué une mission à l'homme qui profite de la culture sociale pour développer ses facultés les plus hautes, au savant et à l'homme de lettres : celle de veiller aux conditions permanentes du progrès de l'espèce[1]. On comprend aussi qu'il se soit préoccupé des conséquences de division du travail pour la classe qui reçoit le minimum de culture et porte le poids de la lutte contre les forces naturelles, la classe ouvrière. Fichte devait confronter avec l'idéal d'une division du travail conforme aux exigences de la loi morale le spectacle que lui offrait la réalité à la fin du XVIII[e] siècle.

C'est ce qu'il a fait dans l'*État commercial fermé*[2]. Publié en 1800, cet ouvrage se rattache à tout l'enseignement des années antérieures. Le titre est étrange et fait mal concevoir le sujet traité. Pour le rendre intelligible il faudrait le paraphraser et en faire : la prohibition du commerce extérieur par l'État. Il contient en effet la théorie de la prohibition la plus radicale qui ait été soutenue. Fichte va plus loin que Platon qui, s'il interdit dans ses *Lois* le commerce extérieur aux citoyens, le permet tout au moins aux étrangers. Ce n'était pas en effet la pre-

1. *Destination du Savant*, 4[e] leçon.
2. *Der geschlossene Handelsstaat. Œuvres*, 2[e] partie, t. 1, p. 389-513.

mière fois qu'un philosophe, appliquant sa pensée aux matières économiques, se montrait radicalement hostile au commerce universel comme à une force aveugle, soustraite à toute règle morale. Dans le premier livre de sa *Politique*, Aristote avait fait écho à Platon. Toutefois il semble étrange de voir un disciple de Kant répéter ainsi les doctrines économiques des philosophes grecs. Kant n'aspire-t-il pas à une constitution juridique internationale qui établirait la paix perpétuelle en faisant de l'ensemble des nations civilisées une *confédération républicaine d'états autonomes*? Ne présente-t-il pas les relations commerciales comme une sorte de procédé par lequel la nature fait en quelque sorte sortir la paix de l'état de guerre? Or Fichte invite l'État qui veut remplir toute sa fonction juridique en assurant à *chacun le sien*, à se fermer étroitement au commerce, à adopter une monnaie strictement nationale qui ne puisse être d'aucun usage dans les rapports avec l'étranger. N'est-ce pas consacrer l'état de guerre le plus rigoureux? Si l'on ne tenait pas compte des dates, on pourrait croire que l'*État commercial fermé* est un produit des circonstances historiques, que la théorie de la prohibition est née dans l'esprit de Fichte au spectacle du blocus continental, qui pendant six ans fit de l'Europe un État unique fermé au commerce universel. Mais la chronologie suffit à prévenir une telle interprétation. En 1800 on était encore loin du blocus continental et bien peu d'années s'étaient écoulées depuis que Kant avait publié son opuscule sur la *Paix perpétuelle* (1795)

1. Kant, *Doctrine du droit*, traduction Barni, Appendice, p. 308-316.

et ses *Principes métaphysiques du Droit* (1796). L'origine du livre n'est pas le spectacle de faits immédiatement contemporains. Il se présente comme le complément du *Fondement du droit naturel* et il traite du même problème que la *Destination du Savant*, c'est-à-dire d'une division du travail conforme à la loi morale et au droit qui en découle.

En effet, *l'État commercial fermé* est le complément d'une œuvre plus synthétique, le *Fondement du droit naturel*[1]. Le droit appliqué fait l'objet de la deuxième partie de ce livre. Mais Fichte n'y traite que du contrat social, du mariage et du droit international, et laisse de côté, à dessein, le problème de la propriété privée. C'est qu'il se réserve de le reprendre à un tout autre point de vue que celui de ses prédécesseurs, Locke, Rousseau et Kant. La méthode qu'il applique au renouvellement des termes du problème contient déjà la question sociale, au sens précis, celle de la répartition des fruits du travail. Sur ce point en effet, il se sépare nettement de l'individualisme atomistique du XVIII[e] siècle, et la logique de la morale est sans doute de son côté.

Dès la fin du XVII[e] siècle, la doctrine du contrat social et la théorie de la propriété sont inséparables. L'objet des principaux *contractualistes* (Hobbes, Spinoza, Puffendorff, Locke, Rousseau) n'est pas seulement de définir les conditions rationnelles du droit pénal et de la souveraineté qui l'institue : c'est de montrer comment a pu prendre fin l'état social hypothétique où tous avaient droit sur

1. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Leipzig, 1796). *Sämtliche Werke*, 2[e] partie, t. I, Berlin, Veit et Comp., 1845.

toutes choses, où la terre et ses ressources étaient indivises entre les hommes. La propriété ne peut être un droit que si elle est protégée par la loi pénale contre les atteintes ; à cette condition elle devient *jus in omnes*, un droit d'exclusion opposé à tous. Mais sur quel fondement repose ce droit ? Quel motif ont les hommes (en les supposant dirigés par la raison) de mettre fin, par une convention solennelle, à l'état d'indivision ? Ici les philosophes contractualistes ont fait des réponses diverses et peu concluantes. Locke fonde la propriété sur le travail[1]. Qui laboure et ensemence un champ a droit à la récolte. Le pacte social ne fait donc autre chose selon lui que de proclamer le droit du travail personnel et familial à excepter le sol et ses produits du droit commun primitif ou de l'état d'indivision. Rousseau reprend la vieille idée du droit du premier occupant, mais il y met la condition que l'occupation se légitimera par le travail[2]. Après eux, Kant distingue entre le fondement rationnel du droit de propriété et le mode d'acquisition légitime du droit à la possession d'un objet déterminé ; il reproche à Locke d'avoir confondu ces deux points de vue. Il faut que je puisse être juridiquement possesseur d'une chose pour que le travail me confère un droit sur elle. La possession juridique conduit au travail mais elle doit être justifiée elle-même par la raison. Or la raison pratique universelle *a priori* reconnaît à la personne un droit à la possession juridique de la chose, car c'est la condition même de la liberté. La liberté individuelle

1. *Two treatises on civil government*, Book II, chap. V et IX.
2. *Contrat social*, liv. I, chap. IX. Cf. *Émile*, liv. II et *Discours d'économie politique*, § 3.

reconnue à chacun par la raison de tous, tel est donc en dernière analyse le fondement du droit de propriété. Quant au mode légitime de l'acquisition de ce droit, Kant n'en voit pas d'autre que le travail[1].

Les philosophes contractualistes avaient tous traité du droit de propriété abstraitement, comme si l'État se composait d'individus ou de familles travaillant et subsistant isolément. Une tendance commune les porte encore à réduire la mission de l'État à la protection des personnes et des biens. Rousseau seul fait exception[2]. Il en résulte qu'au nom de la raison et du pacte social, ils paraissent consacrer la propriété de fait, soit le *dominium* du droit romain, soit la possession organisée par le droit féodal. C'est ce point de vue incomplet que Fichte a abandonné pour rattacher le problème du droit de propriété à celui d'une *division du travail* constituée conformément aux *desiderata* de la loi morale. Là est ce qui fait l'intérêt durable de *l'État commercial fermé*. Par là cette œuvre, si grande qu'y soit la part des erreurs, annonce une science nouvelle destinée à dépasser et à dominer l'économie abstraite non moins que la théorie abstraite du droit public.

L'ouvrage lui-même est divisé en trois livres. Le premier, le plus important, expose la mission de l'État dans ses rapports avec la division du travail et la répartition des richesses. Le second livre y oppose l'état présent des rapports économiques, caractérisé

1. *Métaphysique des mœurs*, introduction. Division de la métaphysique des mœurs, § 3.
2. *Discours d'économie politique*, *Œuvres complètes*, édit. Hachette, t. III, p. 293 et suiv.

par le conflit des intérêts et la spoliation d'une partie des agents de la production. Il nous suffira d'en résumer à grands traits les idées principales.

Fichte proteste contre la tendance des esprits libéraux à restreindre à l'excès les attributions de l'État. Si l'on a trop étendu ses fonctions dans le passé, à la fin du XVIII[e] siècle on est trop porté à croire que la liberté des individus gagne tout ce que perd l'État. L'État n'a pas d'autre mission que la justice, mais cette mission, il doit la remplir complètement. Il ne doit donc pas se borner à protéger la possession de fait, la richesse acquise : il doit faire en sorte que dans la répartition des richesses, chacun obtienne ce qui lui est dû.

On se fait de la propriété une idée fausse, incomplète, lorsqu'à la suite des juristes, des scolastiques, voire des contractualistes, on la conçoit comme le pouvoir exclusif d'une personne sur une chose extérieure, une certaine somme de richesses. Pour un philosophe tel que Fichte, qui met l'activité du Moi à la racine de toute chose et voit dans la société l'occasion d'une lutte entre la raison et la nature, la propriété ne peut être une relation fixe, statique, un état de tout repos. Elle se définit par l'industrie humaine ; elle est le droit d'appliquer librement son industrie à l'exploitation d'une partie des ressources naturelles sans rencontrer l'opposition de ceux avec qui on a conclu le pacte social. Ainsi la propriété foncière est le droit pour le cultivateur et sa famille de rendre productive une certaine surface sans voir autrui saccager ou piller la récolte. C'est ce droit de propriété que le pacte social consacre par le fait

même qu'il institue entre les hommes un régime de paix et de liberté[1].

Mais la propriété foncière n'est pas la seule que le droit doive consacrer et faire respecter. L'erreur du droit romain et du droit féodal est d'y voir la propriété par excellence et de lui sacrifier toutes les autres formes. C'est oublier que les hommes vivent sous le régime de la division du travail et qu'il n'en peut être autrement, puisque le but de la Société c'est la civilisation, le plus grand développement des facultés du plus grand nombre. La classe des propriétaires fonciers assure sa propre subsistance et celle du reste des hommes. Mais à côté d'elles, il y a d'autres classes dont l'activité est indispensable à l'ensemble, les artisans, les fabricants, les commerçants, les savants, les fonctionnaires. *Si l'on se fait du pacte social une idée exacte, on voit qu'il comprend cette division des travaux et que par suite chaque classe compte sur l'activité permanente des autres pour sa sécurité et son bien-être.* La classe des propriétaires fonciers compte non pas seulement sur son propre travail ni même sur l'activité des agents de l'État, mais encore sur le travail des fabricants, des artisans et des commerçants. C'est à ce titre que la propriété foncière a toute sa valeur. Chaque classe doit avoir dans l'État rationnel sa part légitime de sécurité et de bien-être. En l'État économique juste tous sont serviteurs de tous[2].

A quelle condition les deux classes des propriétaires et des fonctionnaires seront elles justes envers

1. *Der geschlossene Handelsstaat*, liv. II, chap. I. (*Œuvres*, 2e partie, t. I, p. 401 et suiv.)
2. *Sämtliche Werke*, 2e partie, t. I, p. 419.

la classe des artisans? En leur assurant le monopole de leur industrie, c'est-à-dire en les protégeant contre toute concurrence étrangère. L'État veut-il organiser la division du travail et les rapports économiques selon le principe du droit? Il doit se fermer au commerce universel. Le moyen est de substituer une monnaie strictement nationale, n'ayant cours que dans le pays, à celle qui est susceptible d'être acceptée dans les échanges avec les peuples étrangers[1].

Pourquoi cette solution si radicale, qui dépasse en rigueur celle de la législation platonicienne? C'est que le commerce extérieur fait pénétrer l'insécurité dans les rapports économiques qui naissent de la division du travail. L'état de guerre entre les nations pénètre dans les relations économiques des particuliers. Chaque État voit dans l'abondance du numéraire possédé par ses sujets un moyen d'accroître ses recettes fiscales. Il favorise donc l'accaparement du numéraire, qui devient la règle des rapports économiques. Trois cas peuvent se présenter dans les relations commerciales des nations. Ou bien la nation équilibre ses gains et ses pertes dans ses échanges avec les autres; ou elle s'enrichit annuellement; ou elle s'appauvrit et perd son capital monétaire. Ce dernier cas est le plus fréquent. Fichte, qui vise la politique économique de l'Angleterre et qui pressent le futur mécanisme des emprunts d'État, nous montre des peuples dont la destinée n'est plus que de travailler pour le gain et l'enrichissement des autres, parfois d'un seul autre. Le lot de ces peuples est la misère, l'expropriation de leurs richesses natu-

1. *Der geschlossene Handelsstaat*, liv. II, chap. III et IV.

relles, la dépopulation, parfois le recul de la culture[1].

C'est que les rapports naissant de la division du travail sont alors entièrement intervertis. Point de réciprocité entre les services, de solidarité ou d'harmonie entre les intérêts, dans la lutte pour l'accumulation du numéraire dans les mêmes mains! On ne vend plus les produits de son activité pour obtenir par voie d'échange ceux de l'activité d'autrui : on vend des produits pour obtenir de l'argent destiné à être échangé avec profit contre des marchandises qui elles-mêmes seront rééchangées contre de l'argent, et ainsi indéfiniment. La notion du prix remplace celle de la valeur et ainsi on ne peut plus produire et échanger sans faire entrer la spoliation d'autrui dans ses calculs. La valeur d'un travail et d'un produit est le pouvoir qu'elle nous donne (ou nous donnerait) d'acquérir par l'échange un produit commun, servant à entretenir la vie, par exemple le blé. Le prix, c'est la valeur évaluée en monnaie, la puissance qu'a le produit ou le service de se transformer en numéraire. Il n'est pas dans la nature humaine de prendre ainsi intérêt à ce qui ne peut satisfaire directement des désirs. C'est la fiscalité qui fait réellement la valeur des métaux précieux, de même que c'est l'état de guerre entre les peuples qui porte l'État à surtaxer ses sujets. La guerre économique est d'ailleurs l'origine de la guerre politique et la prohibition du commerce extérieur est la voie qui mène le plus directement à la paix[2].

1. *Sämtliche Werke*, liv. II, chap. IV et V.
2. *Der geschlossene Handelsstaat*, liv. II, chap. IV. (*Sämtliche Werke*, 2e partie, t. I.)

Il était impossible d'engager avec plus de décision le conflit entre les doctrines morales des philosophes et les doctrines politiques chères aux économistes. Pour ceux-ci, le libre échange international n'est pas seulement de droit naturel; il est encore conforme à l'intérêt des peuples, car il permet à chacun d'eux de s'appliquer à la branche de la production à laquelle il est le plus propre. Le libre échange porte au maximum la concurrence entre les producteurs et la concurrence harmonise les intérêts en nivelant les prix. La prohibition spolie les consommateurs qu'elle met à la merci des producteurs; elle fait obstacle à la division du travail qui reste étroitement nationale, en sorte que les peuples ne peuvent pas coopérer. C'est contre cette conception de l'harmonie des intérêts que Fichte s'élève, non seulement au nom de l'observation de faits qu'il a analysés avec beaucoup de clairvoyance, mais au nom d'une théorie philosophique des rapports du droit et de la division du travail. Il se refuse à ne voir en celle-ci qu'un simple mécanisme d'intérêts permettant à l'homme de produire au prix du moindre effort. Il la voit subordonnée au pacte social dont elle ne se distingue pas. Elle implique des rapports de confiance et de sécurité; sinon elle n'est qu'un moyen d'asservir les uns aux fins, voire aux passions des autres et de transformer des hommes en simples instruments.

La concurrence n'est pas pour Fichte ce qu'elle devait être pour les économistes anglais après Malthus (dont le *Principe de population* venait de paraître en 1798). Ce n'est pas une loi quasi-biologique, qui limite le nombre des convives au banquet

de la vie. C'est la conséquence indirecte d'un régime de guerre entre les nations, de la tendance qui porte chaque État civilisé à la domination universelle et le conduit à user à sa discrétion des biens et des facultés de ses sujets tantôt pour réaliser son plan d'agression, tantôt pour déjouer celui des autres États. La concurrence économique n'est pas une loi naturelle; c'est la conséquence d'un état juridique imparfait qui perpétue entre les nations cet antagonisme dont le pacte social a délivré les individus. Il en résulte que l'État peut préserver ses sujets de la concurrence en mettant fin au commerce universel.

Fichte se sépare encore des économistes sur la notion capitale de la valeur. Elle n'est pas pour lui la simple échangeabilité, c'est-à-dire le prix abstraitement conçu; elle est le rapport qui s'établit ou doit s'établir entre le travail et les moyens d'entretenir la vie. Il en résulte que la valeur a un étalon. C'est, si nous comprenons bien la théorie un peu obscure de notre auteur, le rapport entre la durée du travail nécessaire à l'élaboration d'un produit et la quantité de blé nécessaire à l'entretien de la vie pendant cette durée[1]. Telle est la valeur dans les rapports d'échange s'ils procèdent des formes normales de la division du travail. Mais la notion de valeur fait place à la notion abstraite du prix quand le but de l'échange est l'accumulation du numéraire.

Ces théories économiques supposent elles-mêmes une conception du droit de propriété dont le sens

1. *Sämtliche Werke*, 2e partie, t. I. (*Der geschlossene Handelsstaat*, liv. I. chap. II, § 5.)

est que la répartition des richesses ne doit pas être laissée au jeu arbitraire de forces économiques déréglées mais autant que possible déduite du principe de la réciprocité des droits servi par la puissance de l'État.

On peut se demander si l'on est ici en présence d'une construction utopique ou d'une doctrine sociologique. Fichte renouvelait les doctrines économiques de Platon qui, au livre V des *Lois*, pour assurer à jamais l'égalité économique, interdit le commerce extérieur aux membres de la cité et leur impose l'usage d'une monnaie de fer destinée, vu son peu de valeur et son volume, à rendre les transactions à peu près impossibles. Mais les vœux de Platon étaient restés sans écho dans le monde grec et il y avait eu, depuis lors, tout le mouvement des découvertes maritimes suivi de l'accélération des rapports entre les peuples. Le droit économique esquissé par Fichte semblait donc subordonné à une condition entièrement irréalisable.

Cependant les raisonnements de Fichte sont irréprochables. C'est son observation des faits sociaux qui est en défaut. Il suffit de lire attentivement la deuxième partie de *L'État commercial fermé* pour s'en rendre compte. Il y expose l'origine de cet état de concurrence universelle, si contraire à une bonne division du travail. Il est amené ainsi à résumer l'histoire du commerce international. Il constate qu'au début de la civilisation hellénique chaque peuple cherche à vivre de ses propres ressources sans rien devoir à l'étranger. Les civilisations sont fermées les unes aux autres; l'étranger est l'ennemi. Mais tout change à dater de la diffu-

sion du christianisme. Le monde chrétien est unifié; il a la même culture, les mêmes coutumes, les mêmes besoins. L'État n'y existe pour ainsi dire pas. Le monde chrétien ne connaît que deux institutions, l'Église universelle et le *fief* local. La société locale est incapable de suffire à ses propres besoins; ses membres comptent donc sur les ressources de la société universelle, c'est-à-dire de la chrétienté. On voit ainsi se former une classe commerciale mobile, dont l'objet est d'échanger les marchandises contre l'argent et qui se rend maîtresse du numéraire, instrument des échanges, en l'accumulant entre ses mains. Mais depuis la fin du Moyen Age, l'État s'est reconstitué. Il s'est formé non plus, comme à l'origine de la Cité, par groupement, par fédération, mais par sécession, en se séparant de la grande communauté chrétienne. Une dernière opération lui reste à accomplir pour devenir vraiment national : c'est de se fermer au commerce universel.

Cette théorie de l'État moderne est confirmée par toute une philosophie de l'histoire qui constitue un autre lien entre la philosophie sociale de l'auteur et sa métaphysique idéaliste. On la trouve exposée dans les *Traits caractéristiques du temps présent*[1], dont la composition a précédé immédiatement celle des célèbres *Discours à la nation allemande*. Bien que cette œuvre ait scandalisé les historiens en raison de la liberté que Fichte prend avec les faits[2], elle est cependant digne de lui et fait partie

1. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804). (*Sämtliche Werke*, 3e partie.) *Popularphilosophische Schriften*, t. II, p. 3-296.
2. Voir sur ce point Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, chap. VI, p. 129 et suiv. (Traduction française, Germer Baillière, 1878.)

intégrante de son système. En voici les grandes lignes. L'espèce humaine a nécessairement une histoire, car elle doit passer de la spontanéité à la réflexion. La raison se manifeste d'abord par une activité tout instinctive pendant une phase que l'espèce ne fait que traverser. Quand l'humanité en sort, la raison, qui n'est pas encore adulte, ne peut réussir à assurer l'ordre dans les rapports humains : de là une seconde phase où prédomine l'autorité. L'essor des facultés rationnelles amène par réaction une troisième phase marquée par la prépondérance de l'égoïsme et de l'intérêt privé. L'espèce humaine ne peut s'arrêter à cet âge de dissolution. L'émancipation des intérêts individuels n'est que le début d'une nouvelle période où la connaissance réfléchie remplacera définitivement la connaissance instinctive et spontanée. Ce sera l'âge de la Science destiné à être suivi par l'âge de l'Art où reparaîtra en une certaine mesure la spontanéité de l'instinct. A la fin du XVIIIe siècle, on n'est pas sorti de la troisième phase, où l'entrecroisement des intérêts privés est le seul lien qui rattache l'individu à l'ensemble. Mais les catastrophes qui se succèdent présagent la fin prochaine de cette période. Dans les *Discours à la nation allemande*, écrits après Jena, Fichte allait démontrer que le moment était venu d'instituer une éducation sociale, et d'inaugurer ainsi pour une nation tout au moins la phase supérieure de la raison réfléchie.

Entre l'histoire de l'État et celle de la culture générale, la correspondance n'est pas douteuse. La

grande leçon que nous pouvons demander à la philosophie de l'histoire, c'est de nous apprendre à quel moment précis de la vie de l'État nous nous trouvons. C'est à quoi répond toute la dernière partie des *Traits caractéristiques du temps présent*. L'objet de l'État a toujours été l'organisation du droit. *A priori* on peut distinguer trois degrés dans la réalisation de l'idée de l'État. Au degré le plus élevé, l'État réaliserait entre ses membres l'égalité, non seulement de droit, mais de fait. Sans faire disparaître l'inégalité naturelle, il ne laisserait subsister aucune cause d'inégalité sociale. Il instituerait non seulement l'égalité juridique mais encore l'égalité de culture. Au degré immédiatement inférieur, l'égalité de droit est encore assurée à tous, mais les avantages de la civilisation sont réservés à quelques-uns. Au degré le plus bas, nous trouvons l'extrême inégalité, fondée sur l'esclavage et le privilège. C'est le degré le plus bas qui est le point de départ. L'humanité primitive est composée de deux éléments ethniques entre lesquels la guerre est inévitable; l'un est le peuple normal (Normalvolk), incarnation de la raison en voie de développement; l'autre est l'ensemble des peuplades sauvages chez lesquelles prévaut encore l'instinct. La civilisation et ses progrès résultent de la fusion de ces deux éléments ethniques, mais à la condition que le peuple normal impose sa loi aux peuplades sauvages et les absorbe, ce qui ne peut se faire sans la conquête. L'État est l'agent de cette lutte engagée contre la sauvagerie par la raison et la civilisation en voie de développement. La guerre est donc la loi même de la vie de l'État et la condition de l'accomplissement de sa mission. C'est pourquoi il faut reconnaître que si la guerre est contraire au droit, elle peut cependant être favorable à la culture. L'État contraint de lutter pour sa conservation ne peut espérer le succès s'il ne porte au plus haut degré toutes ses ressources, matérielles et intellectuelles. Il faut donc qu'il stimule l'activité de tous ses membres. C'est surtout à la troisième période de l'histoire universelle, que l'on peut apercevoir cette liaison entre les progrès sociaux internes et l'effort imposé à l'État pour se conserver. Dès que l'État se relâche et que sa civilisation fléchit, il est menacé dans son existence; il risque d'être absorbé ou décomposé par un ou plusieurs États plus forts. Aussi voit-on l'État concourir à l'exploitation intensive des richesses naturelles et à l'instruction populaire; on le voit aussi se préoccuper de l'accroissement de la population et même supprimer les privilèges capables de décourager l'initiative privée[1].

L'histoire de l'État exprime donc la destinée de l'espèce. La raison d'être de la société est le perfectionnement de l'humanité, le passage d'une forme inférieure de la raison à une forme supérieure. Mais pour que la société concoure ainsi à la culture de l'espèce, il faut qu'une puissance discipline l'homme et contraigne l'individu à oublier ses fins particulières pour les fins générales. Le perfectionnement de l'homme, la réalisation complète de sa destinée n'est pas possible sans le sacrifice des fins sensibles de l'individu. Ce sacrifice peut être volontaire, quand l'individu est arrivé à comprendre ce qui fait

1. *Sämtliche Werke*, 14e leçon, p. 198, 159.

sa destinée, quand il possède une raison épanouie et un caractère adulte. Ce n'est pas l'état initial de la nature humaine qui resterait sans culture si le sacrifice ne lui était d'abord imposé. Tel est le rôle de l'État, qui est ainsi l'agent indispensable de la culture. Sans doute, il n'a pas dès l'origine la pleine conscience de sa mission civilisatrice. Il est d'abord tout entier aux exigences de sa conservation. Il sent en lui-même une volonté collective de vivre qui ne lui permet pas de consentir à sa destruction, à son abaissement et qui le pousse à prendre la part la plus active à la lutte des peuples. C'est ainsi que, pour sa conservation même, il contraint ses membres à tirer le plus grand parti de leurs facultés et à porter au maximum les ressources et la prospérité du pays. Ces thèses étaient déjà en germe dans l'*Histoire universelle* de Kant. Elles devaient passer presque entièrement dans la philosophie sociale de l'Allemagne et dans la sociologie de Spencer qui devait, à tort ou à raison, tenter d'expliquer par le mécanisme de la lutte pour la vie ce que Kant et Fichte expliquaient par les causes finales.

On voit que chez Fichte la théorie de l'État présente deux aspects différents. L'État est l'organe du droit et le produit du contrat social. Comme tel il doit assurer la justice distributive : à chacun le sien! Mais l'État est aussi un produit de la nécessité historique, un agent du développement social de l'espèce. Il ne faut pas se hâter de dénoncer là une contradiction. Les Kantiens ne voient pas dans le pacte social un fait historique, mais une exigence de la raison qui veut se rendre compte de la nature de

l'État juridique et de la société juste. Il suffit que le pacte social ne soit pas en contradiction avec les tendances générales exprimées par l'histoire. Fichte estime qu'au cours de l'histoire, l'État se recrée sans cesse d'après le type du contrat. L'État est l'instrument de la culture sociale; la dureté du gouvernement est un procédé pédagogique mis en œuvre par la nature pour former l'homme. Les formes inférieures de l'État, même les plus contraires à la justice que conçoit une raison adulte, sont les échelons qui conduisent aux formes supérieures.

Dans la dernière œuvre que Fichte ait consacrée à la philosophie sociale, dans un *Cours sur la Science de l'État*, fait en 1813, au plus fort de la guerre de l'Indépendance, l'antinomie que nous venons de signaler est résolue à l'aide d'une hypothèse d'une singulière hardiesse, destinée à une grande faveur auprès des métaphysiciens de la sociologie : l'entendement individuel est formé par la *Société*. La société est le milieu éducatif où l'individu passe de l'hétéronomie à l'autonomie, de l'état irrationnel à la rationalité. Cette transformation de l'homme n'est possible que socialement[1]. D'ailleurs Fichte ne prétend pas expliquer, comme certains contemporains, cette transformation par un simple mécanisme, mais par un système de causes finales dont Dieu est le terme et dont le moyen normal est la conscience de la loi morale, le sacrifice volontaire.

II. — Au moment où succombait Fichte, la pensée

1. *Sämtliche Werke*, t. VI, p. 469.

allemande qui jusque-là était sympathique soit au libéralisme révolutionnaire des Français, soit à l'individualisme anglais, s'en éloignait décidément, dans l'ordre économique comme dans l'ordre moral et politique. Les doctrines sociales qui, dans les œuvres de Kant et dans celles de la jeunesse de Fichte, exprimaient une vérité commune à tous les peuples et un idéal humain deviennent étroitement nationales. Le peuple allemand se prend pour centre de l'histoire et la philosophie sociale ne s'attribue guère d'autre mission que de justifier l'unification de l'Allemagne et ses prétentions à la prépondérance.

La philosophie sociale de Fichte contenait encore trop de rationalisme et de libéralisme pour ne pas être victime de cet entraînement que d'abord elle tente de diriger. A peine Fichte est-il mort (1814), son influence décline au profit de celle de Schelling, de Hegel et de leurs écoles, plus tard de Schopenhauer et des néokantiens issus de lui. Cependant elle ne devait pas périr sans laisser de traces. Dans l'ordre économique proprement dit, il convient de rattacher à l'influence de Fichte la doctrine et l'action de Frédéric List. Il est reconnu que cet économiste, dont l'œuvre principale est le *Système national* a préparé l'essor industriel de l'Allemagne moderne. Comme Fichte, List s'attache à démontrer que normalement la division du travail exige chez un peuple l'égal développement des éléments de la production, agriculture, industrie, marine marchande, et il voit dans le libre-échange un obstacle à cet équilibre. A vrai dire, il ne ferme pas la nation aux rapports commerciaux avec le monde, mais il conçoit

ces rapports comme une lutte dans laquelle l'individu doit être aidé par la nation [1].

Quant aux idées socialistes de Fichte, le succès en a été plus tardif. Cependant, près de quarante ans après sa mort, elles ont trouvé un adepte enthousiaste en Ferdinand Lassalle, qui délaissa la philosophie et son histoire pour la direction du parti socialiste allemand où il fut le rival de Marx. Il visait à fonder une monarchie socialiste en donnant l'organisation et la protection du travail pour objet à la puissance de l'État. Bismarck fit son éloge en plein Reichstag et il n'est pas téméraire de dire qu'il s'assimila la partie la plus importante de ses vues, rendant ainsi à la fin du siècle, un témoignage inattendu à la politique sociale de Fichte.

Dans la première partie du siècle devaient prévaloir d'abord la réaction féodale, puis l'essor croissant de l'historisme, en droit comme en économie politique. Le féodalisme eut pour interprètes deux publicistes de premier ordre, Adam Muller en Autriche et Haller en Prusse [2]. Tous deux attaquent l'individualisme au nom du concept d'une société organique dont la féodalité leur offre le plus brillant exemple. Pendant longtemps l'historisme et même la sociologie n'auront pas d'autres thèmes. Une première école historique, dont les membres sont restés trop obscurs pour que nous les citions, se contente de chercher une conciliation entre l'école libérale et l'école féodale, mais c'est le libéralisme qui fait tous

1. Fr. List, *Gesammelte Schriften* (Ed. Häuser, 1851).
2. Richard Schüller, *Die Wirtschaftspolitik der historischen Schule*, I, 4, p. 69-76 (Heymann, Berlin, 1899).

les frais de la transaction[1]. Au fond cette école remet en question les réformes opérées en Prusse par Stein après Jena, réformes dont l'abolition du servage était la principale. Dans l'ordre juridique, la grande école de Savigny lui fait écho. On sait qu'elle explique l'origine du droit par la coutume, produit immédiat de la conscience populaire et qu'elle voit dans toute législation réfléchie et même dans la simple codification des coutumes, un travail de dissolution[2].

Au milieu de ce mouvement d'idées qui lui est si contraire, l'idéalisme ne disparaît pas, mais se transforme. Schelling, Krause, Hegel, Feuerbach modifient de plus en plus la tradition des Kantiens et surtout leur doctrine morale. A vrai dire l'école de Schelling ne pourra nous retenir, vu la faible attention donnée par son chef aux problèmes sociaux. Sans doute Krause et Secrétan s'y rattachent à quelque égard, chacun, à vrai dire, par un lien tout indirect. La doctrine du droit de Krause, destinée à recevoir de si grands développements non seulement en Allemagne, mais aux Pays-Bas et en Espagne, repose sur une philosophie sociale incompatible avec l'individualisme économique et Secrétan est l'un des philosophes qui ont le plus profondément défini le problème des rapports de la morale et de l'économie politique, le mieux conçu la méthode des réformes pratiques à opposer au socialisme révolutionnaire. Mais l'influence des Krau-

1. R. Schüller : *Wirtshaftspolitik der historichen Schule*, I, 3, p. 44-69.
2. Sur le rapport de l'école historique allemande avec la réaction contre la philosophie du droit de Rousseau et de Kant, et sur l'influence de cette réaction voir plus bas, Ire partie, chap. VII.

siens ne devait s'exercer que bien longtemps après la période de la Restauration et Charles Secrétan a attendu les dernières années du XIXe siècle (1889-1890) pour exposer ses vues sur la question sociale[1].

Il n'en est pas de même de la philosophie sociale de Hegel, si étroitement liée à son idéalisme objectif. Nous n'en chercherons pas la formule ailleurs que dans les *Esquisses de la philosophie du droit ou abrégé du droit naturel et de la Science de l'État*[2]. Cet ouvrage, qui date de 1817, est vraiment l'antithèse de la *Critique de la raison pratique*. Il contient la philosophie du droit de l'école hégélienne, sa morale et sa politique. Il rattache la théorie du droit à la philosophie de l'histoire. La pensée sociale de l'Allemagne relève en grande partie de ce livre. C'est là que des publicistes de premier ordre, tels que Laurent de Stein et Rodolphe Gneist ont été puiser leurs idées directrices. Il n'a guère moins influencé la pensée italienne que la pensée allemande et il l'influence encore aujourd'hui[3]. Il n'est pas resté étranger aux origines du socialisme. C'est en composant une *Revision critique de la philosophie du droit de Hegel* que Karl Marx débuta dès 1844 dans sa carrière de publiciste révolutionnaire.

La philosophie sociale de Hegel est cependant bien loin d'avoir la vigueur et l'originalité de celle de Fichte. Cette différence n'est pas due seulement

1. Voir plus bas, 2e partie, chap. III.
2. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Hegel's Werke, 8. Band (Duncker und Humblot, Berlin, 1833).
3. Benedetto Croce et Petrone reconnaissent tout ce qu'ils doivent à Hegel, le premier pour la philosophie de l'esprit en général, le second pour la philosophie sociale.

à l'infériorité littéraire de Hegel. Elle vient de ce que sa doctrine porte davantage la marque du temps. Quoique Hegel se donne toujours comme l'interprète de l'idée pure, il cède au courant des opinions contemporaines hostiles à tout ce que Kant et Fichte peuvent devoir aux doctrines de la France révolutionnaire ou même à celles de l'Angleterre constitutionnelle.

Néanmoins les problèmes sociaux posés par les grands philosophes sont substantiellement les mêmes. Hegel fait naître la question sociale du conflit de la société civile et de l'État, mais la société civile qu'il a en vue est ce que Fichte nommait le *commerce des hommes*; c'est l'ensemble des rapports de fait et de droit qui naissent de la division du travail. La solution apportée par Hegel à la question sociale est moins absolue, mais résulte des mêmes tendances. C'est la même opposition à l'optimisme des économistes libéraux, la même condamnation de la concurrence; ce sont en somme les idées de Fichte plus systématisées et exposées sans l'enthousiasme qui avait consumé l'auteur des *Discours à la nation allemande*. L'originalité de Hegel est ailleurs; elle réside à notre avis dans la réforme de la doctrine de Kant sur les rapports de la morale et du droit.

La clef de la philosophie sociale de Hegel, c'est sa notion de la société civile et celle de la valeur que la raison peut lui attribuer. La société civile n'est pas l'État : elle en est l'antithèse. Entre ces deux termes la différence est la même qu'entre la particularité (*Besonderheit*) et l'universalité (*Allgemeinheit*). Or, comme la raison tend vers l'universalité

et l'exige, on peut voir que par définition, la société civile est inférieure en dignité à l'État et doit se subordonner à lui, ce qui est la négation même du libéralisme anglais, surtout sous la forme que lui a donnée Bentham[1].

La société civile se forme au moment où la famille cesse de pouvoir suffire à son entretien et est amenée à se diviser; elle correspond donc à la division du travail. Son point de départ est l'institution de la propriété, dont la fin est de donner un corps, une existence extérieure à la personnalité et à la liberté. Avec la propriété apparaît l'échange, le contrat, la circulation des richesses. La société civile est donc l'objet qu'étudie très légitimement l'économie politique. Hegel parle de cette science avec éloge et fait mention non seulement des œuvres déjà anciennes, de Smith et de Malthus, mais de celles de Ricardo et de J.-B. Say, beaucoup plus récentes[2].

Mais si Hegel reconnaît la légitimité théorique de l'économie politique, il en repousse les conclusions pratiques. C'est précisément l'exemple de l'Angleterre qui l'y engage, du pays où le laissez-faire avait trouvé sa formule la plus précise et avait pénétré le plus aisément dans les institutions et les mœurs. Le paupérisme est l'épreuve de la société civile. Par là Hegel entend, non seulement un état ordinaire de misère, mais encore l'aversion du travail qui l'accompagne et met la classe pauvre dans l'impossibilité d'améliorer sa situation. Le paupérisme est la conséquence de l'insécurité dans laquelle vit la

1. *Grundlinien*, 1re partie, § 49, p. 87. Cf. 3e partie, § 181, p. 256.
2. *Ibid.*, § 189, p. 254-255.

classe industrielle sous le régime de la concurrence. Fondée en vue de donner satisfaction aux besoins de tous par un système de services réciproques, la société laisse un grand nombre de besoins légitimes en souffrance, tandis que beaucoup de besoins illégitimes y trouvent le contentement, voire la satiété[1].

L'État réagit forcément sur la société civile par ses tribunaux, sa police et son système d'assistance. Mais cette intervention ne peut suffire à remédier au paupérisme dont il faudrait atteindre les causes. Le vrai remède à la maladie, c'est la reconstitution des corporations prématurément dissoutes[2]. Ceci était écrit en 1817, à un moment où l'ancien régime corporatif conservait en Allemagne une existence de fait et était encore reconnu par la loi en Autriche. Notons en passant ces vues sur la division du travail : elles devaient passer dans l'enseignement de la seconde école économique dite historique fondée par Roscher au milieu du XIXe siècle et résumée plus tard par Schmoller. C'est de Schmoller que M. Émile Durkheim a reçu en 1887 la théorie, si favorable au régime corporatif, qu'il a exposée au début de sa carrière dans ses deux livres bien connus sur la *Division du travail social* et sur *Le Suicide*[3]. Bien des idées que l'on croit contemporaines et d'origine positiviste ont un siècle de date et leurs vrais promoteurs furent des philosophes de l'école idéaliste.

A vrai dire, entre la doctrine sociale exposée dans

1. *Grundlinien*, § 190 et suiv.
2. *Ibid.*, § 230 et suiv., 244 et suiv., 250-256.
3. E. Durkheim, *La division du travail social*, conclusion. Cf. *Le Suicide*, l. III, chap. III, § 3.

la *Philosophie du droit* de Hegel et les vues des sociologues français favorables au régime corporatif, la différence est profonde. Les partisans du socialisme corporatif veulent diminuer l'importance de l'État : l'un deux, M. Léon Duguit, conclut à la négation de la souveraineté. Hegel, très éloigné de penser que la société civile doive être absorbée par l'État, qui ne peut prétendre à en accomplir la fonction en donnant satisfaction aux besoins, estime cependant qu'elle doit lui être subordonnée, comme le particulier à l'universel. C'est dans l'État que l'homme peut réaliser sa destinée d'être raisonnable. Dans la société civile, même bien organisée, les intérêts restent particuliers. Dans l'État, ils sont subordonnés à un intérêt supérieur, l'intérêt national[1]. Le socialisme de Hegel (pour nous servir d'une expression commode quoique équivoque), est nettement nationaliste. Son auteur juge la vie de l'État inséparable de la lutte des peuples pour la domination, c'est-à-dire pour l'expression du plus haut degré de culture rationnelle. L'idéalisme moral de Kant concluait à un régime de paix perpétuelle, assuré par une confédération juridique des États ; l'idéalisme de Hegel conclut à l'apologie de la guerre, seul moyen pour l'Idée de se réaliser dans l'histoire. Dans l'idéal de la paix perpétuelle il aperçoit une contradiction. Il n'y a pas de droit positif possible dans les rapports des États, car la souveraineté de chaque État exclut pour lui la juridiction d'autres États. C'est l'esprit universel, manifesté dans l'histoire par la force matérielle dont Hegel fait, un peu

1. *Grundlinien*, 3e partie, § 257-330.

gratuitement, l'instrument de l'idée : *Weltgericht ist Weltgeschichte*[1]. Comme on le voit, le conflit des deux grandes politiques encore rivales aujourd'hui, le pacifisme et l'impérialisme, ne date pas d'hier. L'idéalisme allemand le portait en lui dès le début du XIXe siècle et l'associait dès lors aux grandes données de la question sociale.

Cette profonde dissidence politique entre la doctrine kantienne et la doctrine hégélienne laisse à elle seule supposer une opposition d'origine morale. Opposition profonde en effet! La réaction morale contre l'individualisme est beaucoup plus vive chez Hegel que chez Fichte. Comme son maître Kant, celui-ci admettait en une certaine mesure la doctrine du contrat social, non sans doute comme exprimant un événement historique, mais comme critère de l'État rationnel. Hegel rejette le contrat social au nom de la morale elle-même, car le sens de cette hypothèse est que l'État dépendrait d'un accord des intelligences individuelles, alors qu'il doit toute sa valeur morale à la raison impersonnelle dont il exprime la supériorité[2].

La politique de Hegel ne pouvait donc s'accommoder de la doctrine kantienne de l'autonomie. Hegel devait mettre en doute la distinction faite par Kant entre la moralité et la légalité; il lui reproche de faire de la moralité une forme vide et de l'opposer à la vie[3]. Sans doute l'analyse philosophique distingue légitimement la légalité, ou la conformité à un commandement extérieur, et la moralité, ou l'intention approuvée par la conscience. Mais dans la réalité, moralité et légalité sont unies dans un troisième terme, *Sittlichkeit*, les bonnes mœurs[1]. Les *bonnes mœurs* expriment la conscience collective à laquelle se soumet la conscience personnelle de l'homme normal. Il arrive sans doute que la conscience de l'individu peut se dégager de la conscience morale du groupe, s'y opposer et se replier sur elle-même : tel est le cas classique de Socrate. Mais cette prétention de la conscience morale à s'individualiser sans tenir compte des mœurs caractérise un état de crise ou de dissolution : ce n'est pas sur une telle anomalie qu'il faut fonder la morale[2].

Il est difficile de s'éloigner davantage de l'idéal kantien de l'autonomie. L'autonomie de la personnalité n'est plus le terme dont il faut tenter de s'approcher graduellement : elle n'est qu'un état transitoire de dissolution. Notons au passage cette idée, destinée à un si grand avenir sous la double influence de l'évolutionnisme et de la sociologie objective. Combien de fois n'a-t-on pas soutenu depuis que la vraie moralité n'est pas consciente mais subconsciente ou même automatique et qu'à cette condition seule elle a une efficacité véritable et peut agir sur la volonté de l'individu comme une puissance extérieure! Telle est, on le sait, l'idée directrice de « cette science des mœurs », qui aspire à remplacer la morale sans trop y réussir.

On le voit, Hegel ne s'est pas contenté de poser la question sociale au nom du droit et de la morale.

1. § 342, p. 431.
2. *Grundlinien*, 2e partie, § 109-141.
3. *Ibid.*, § 138, p. 182-183.

1. Hegel oppose expressément *Sittlichkeit* et *Moralität*, 3e partie, § 142-157.
2. *Grundlinien*, § 138.

comme l'avait fait Fichte ; il en a encore préjugé la solution. Dans la pensée de son grand précurseur, la solution de la question sociale doit être, en dernière analyse, le développement complet de la personnalité. Fichte investit l'État de la mission de corriger l'arbitraire de la puissance individuelle, mais au profit du développement général des personnes. Hegel semble d'abord n'attribuer à l'État d'autre rôle que de restaurer l'harmonie troublée dans la société civile par les conflits des intérêts particuliers. Mais l'État devient ensuite un but auquel les fins personnelles sont sacrifiées. L'État n'est plus le gardien, le garant des droits individuels, mais le bras séculier d'une raison impersonnelle, supérieure à toute loi, logique ou morale. Sa philosophie du droit repose sur une Éthique qui rabaisse la conscience morale personnelle et n'accorde l'autonomie qu'à la raison universelle.

Au cours des vingt premières années du XIXe siècle, l'école idéaliste allemande avait donc posé les deux problèmes dont toute la philosophie sociale de ce siècle devait chercher la solution : l'ordre économique est-il soumis au droit ou à la morale ? La restauration de la morale dans le monde économique exige-t-elle l'abandon de l'idéal de l'autonomie ?

CHAPITRE II

L'école traditionaliste française. La doctrine de l'autorité sociale et de la solidarité chez Joseph de Maistre et le vicomte de Bonald.

Philosophie sociale de l'école traditionaliste : en quel sens elle est distincte et indépendante du dogme catholique. — Son effort pour réhabiliter la solidarité et l'idéal de l'unité. — Idées sociocratiques communes à Joseph de Maistre et au vicomte de Bonald. — Le problème du mal et la solidarité d'après les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. — L'éducation sociale et la mission économique de l'Etat d'après *La législation primitive*.

Au XVIIIe siècle, la pensée française avait poussé l'affirmation de l'individualisme à ses dernières conséquences économiques et politiques. Au siècle suivant, elle en conteste le principe avec une logique devant laquelle recule la pensée allemande. Ajoutons qu'en Allemagne, les souvenirs de la Réforme assuraient toujours à l'individualisme moral et religieux une ligne de retraite. Au fond, la réaction contre le XVIIIe siècle profite surtout à l'État, à la monarchie prussienne. En France la situation était tout autre. La Révolution avait fait table rase de la féodalité, mais elle avait rencontré la résistance

invincible de l'Église catholique. Dès lors toute réaction contre l'esprit de la Révolution devait prendre la forme d'un retour aux principes sociaux du catholicisme. Les adversaires de l'individualisme économique, même lorsqu'ils restaient hostiles aux croyances chrétiennes, devaient s'appuyer sur les principes catholiques d'unité et d'autorité pour restaurer la solidarité. Les écoles philosophiques indépendantes devaient lier la question sociale au problème classique de l'origine du mal et présenter l'individualité comme la racine du mal moral et du mal universel.

Nous ne considérerons ici que deux écoles, celle des traditionalistes et celle des positivistes. Ce ne sont pas les seules qui intéressent l'histoire de la philosophie morale, mais les écoles régnantes contre lesquelles elles engageaient la lutte ne pouvaient poser le problème dont nous examinons les données. L'une, l'école idéologique, comprenait les derniers disciples de Condillac, auxquels se ralliaient plus ou moins les derniers adhérents de l'Encyclopédie; elle avait pour chef Destutt de Tracy, un économiste qui professait sans réserves le principe du laissez-faire. L'autre, l'école éclectique, fondée par Royer-Collard et par Victor Cousin, faisait une synthèse provisoire de la psychologie écossaise, de la métaphysique cartésienne et de la morale de Kant; elle restait fidèle à l'idée du droit naturel et ne pouvait prendre parti contre la Déclaration de 1789. Ces deux écoles étaient libérales en politique et il y avait des raisons décisives pour que le parti libéral acceptât tout l'héritage économique et social de la Révolution; il défendait l'état de choses issu de la vente des biens

nationaux et de l'abolition des corporations et voyait d'un œil inquiet tout principe social, même démocratique, susceptible de le remettre en question.

Au contraire, les deux écoles, traditionaliste et positiviste, se développent en dehors de l'Université et du parti libéral et peuvent poser un problème que celui-ci écarte de parti pris. Ces deux écoles sont liées, car Auguste Comte a reconnu à diverses reprises la grande influence exercée sur ses conceptions morales et politiques par les œuvres de Joseph de Maistre, du vicomte de Bonald et de Lamennais. Toutes deux sont contre-révolutionnaires, au sens philosophique du terme. Toutes deux rejettent les principes de 1789 dans l'ordre civil et économique comme dans l'ordre politique. La seule différence entre elles est que l'école traditionaliste mettait en question les conséquences de la Révolution autant que ses principes, tandis que l'école positiviste rejetait les principes mais conservait les résultats politiques essentiels au moins pendant toute une phase de transition. L'école traditionaliste a exercé à un moment décisif une si grande influence sur la pensée française, elle a semé tant d'idées, incorporées depuis à d'autres systèmes ou à l'opinion commune, que sans l'examen de ses doctrines le développement de la question sociale serait inintelligible.

La philosophie de cette école, qualifiée parfois à tort d'école catholique, n'est ni une doctrine de circonstance ni la philosophie officielle d'une Église. C'est une philosophie sociale, la première formule de la doctrine de la *sociocratie*. Ce que l'école combat dans la Révolution, c'est moins une politique d'éga-

lité et de liberté que l'héritage de la Réforme, du cartésianisme et de la Renaissance, d'un mouvement d'idées qui tend à l'autonomie de la raison individuelle et qui lui paraît de nature à ruiner en logique les conditions de la certitude, en morale, celles du sacrifice et du devoir et avec elles tout ce qui rend possible l'entente sociale. Ce que l'école admire dans le catholicisme, c'est moins sa dogmatique que sa constitution sociale qui assure toujours à l'autorité le dernier mot. L'Église catholique se présente aux regards des traditionalistes comme la plus ancienne, la plus universelle et la plus fortement constituée des sociétés connues. Mais pourquoi l'école professe-t-elle cette aversion de l'autonomie et ce culte de l'autorité? C'est d'abord parce qu'elle identifie l'autorité et l'unité sociale, l'individualité et la dissolution des rapports humains. C'est surtout parce qu'elle pense que la Raison, la faculté de porter des jugements universels, doit se manifester par le consentement, le jugement collectif. La supériorité du *collectif* sur *l'individuel*, voilà donc son principe directeur. Nul ne peut nier qu'à cet égard l'école traditionaliste n'ait encore des héritiers et des continuateurs, tout à fait en dehors du monde catholique, et que beaucoup de thèses, réputées aujourd'hui avancées, ne se rattachent, par une filiation incontestable, à celles des ultra-royalistes de la Restauration.

L'école traditionaliste a-t-elle reconnu la question sociale, au sens courant du terme? N'appartient-elle à l'objet de notre recherche qu'indirectement, par son influence sur Lamennais, et sur Auguste Comte? Ou faut-il voir dans les de Maistre et les de Bonald

les initiateurs du mouvement d'idées qui substitue la solidarité à la justice et prétend fonder l'harmonie des intérêts sur le principe de la subordination des individus à une communauté morale et politique? L'étude des textes ne peut laisser subsister aucun doute. Sans avoir accordé une grande attention aux problèmes de l'économie sociale, l'école traditionaliste a voulu restaurer l'autorité dans ce domaine comme dans les autres.

L'école traditionaliste se donnait pour tâche immédiate de combattre l'individualisme révolutionnaire en politique. Elle le rattachait à l'individualisme religieux et philosophique auquel elle opposait la constitution normale de la pensée. Elle ne pouvait pas être indifférente aux conséquences économiques qu'il peut porter. Quoiqu'elle fût plus soucieuse des intérêts de la classe féodale et de l'ordre ecclésiastique que de ceux du prolétariat, elle pouvait être conduite par ses principes moraux à revendiquer beaucoup plus qu'une restauration monarchique ou même catholique.

Dès les premiers écrits de ses fondateurs, les *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre (1796) et la *Théorie du pouvoir politique et religieux* du vicomte de Bonald (1796), l'école traditionaliste posait en termes négatifs la question sociale en combattant la notion du droit individuel et en y opposant un idéal d'unité, réalisé par la subordination étroite des parties à l'ensemble. Au fond, elle ne faisait que relever la doctrine augustinienne de la subordination du temporel au spirituel, de la cité terrestre à la cité céleste, dont le *Traité de Morale* de Malebranche donnait encore une version remar-

quable à la fin du XVII[e] siècle[1]. Mais tandis que Malebranche déduisait sa politique d'une conception mystique et métaphysique de la destinée humaine, les traditionalistes et Joseph de Maistre à leur tête tiraient en outre la justification de la leur d'une étude historique des révolutions modernes. La Révolution de 1789 n'était à leurs yeux qu'une leçon providentiellement donnée aux hommes, en vue de les rappeler à l'intelligence des vrais principes sociaux. Une étude des origines et des conditions du bouleversement social se présentait à eux comme une expérience, beaucoup plus propre que tout raisonnement métaphysique à démontrer la vraie doctrine.

Du tableau des désordres politiques qui accompagnent et châtient le mépris de l'autorité sociale et la transgression de ses lois, Joseph de Maistre s'élève à la notion de la solidarité des hommes dans le Bien et surtout dans le Mal. Il écrit dans cette intention la plus connue de ses œuvres, *les Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821). L'analyse de la vie sociale et des désordres qu'elle présente lui sert à justifier le dogme chrétien de la réversibilité des fautes du coupable sur l'innocent et des mérites de l'innocent sur le coupable. Le fait de la solidarité lui décèle une loi plus profonde, celle de l'Unité. Le Mal réside dans la division, dans l'existence particulière. Si l'auteur des *Soirées* n'avait à sauvegarder la croyance chrétienne à l'immortalité, il irait jusqu'à le placer dans la personnalité : conclusion que d'autres devaient tirer.

« Plus on examine l'univers et plus on se sent

1. Liv. II, chap. VI, § 1 et 2, chap. IX, § 8.

porté à croire que le Mal vient d'une certaine division, qu'on ne sait expliquer, et que le retour au Bien dépend d'une force contraire qui nous pousse sans cesse vers une certaine unité tout aussi inconcevable. Cette communauté des mérites, cette réversibilité que vous avez si bien prouvées, ne peuvent venir que de cette unité que nous ne comprenons pas. En réfléchissant sur la croyance générale et sur l'instinct naturel des hommes, on est frappé de cette tendance qu'ils ont à unir des choses que la nature semble avoir totalement séparées; ils sont très disposés, par exemple, à regarder un peuple, une ville, une corporation, mais surtout une famille comme un être moral et unique, ayant ses bonnes et ses mauvaises qualités, capable de mériter ou de démériter et susceptible par conséquent de peines et de récompenses. De là vient le préjugé, ou pour parler plus exactement, le dogme de la noblesse, si universel et si enraciné parmi les hommes.

« Notre unité mutuelle résulte de notre unité en Dieu, tant célébrée par la philosophie même. Le système de Malebranche de la vision en Dieu n'est qu'un superbe commentaire de ces mots si connus de Saint Paul : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ». Le panthéisme des stoïciens et celui de Spinoza est une corruption de cette grande idée, mais c'est toujours le même principe : c'est toujours cette tendance vers l'Unité.

« Quelquefois je voudrais m'élancer hors des limites étroites de ce monde, je voudrais anticiper sur le jour des révélations et me plonger dans l'infini. Lorsque la double loi de l'homme sera effacée et qu'un de ses deux centres sera confondu, il

sera Un : car n'y ayant plus de combat dans lui, où prendrait-il l'idée de la duité (sic)? Mais, si nous considérons les hommes les uns à l'égard des autres, qu'en sera-t-il d'eux lorsque le Mal étant anéanti, il n'y aura plus de passion ni d'intérêt personnel? Que deviendra le MOI lorsque toutes les pensées seront communes comme les désirs, lorsque tous les esprits se verront comme ils sont vus? Qui peut comprendre, qui peut se représenter cette Jérusalem céleste, où tous les habitants pénétrés par le même esprit, se pénétreront mutuellement et se réfléchiront le bonheur? Une infinité de spectres lumineux d'une même dimension, s'ils viennent à coïncider exactement dans le même lieu, ne sont plus qu'un seul spectre infiniment lumineux. Je me garde bien cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rien, mais je ne puis m'empêcher d'être frappé en voyant comment tout l'univers nous ramène à cette mystérieuse unité[1]. »

De quelque portée que fût cette doctrine de la solidarité et de l'unité, l'école traditionaliste devait aller plus loin et poser la question sociale au sens précis du mot. Si Joseph de Maistre a représenté surtout l'aspect négatif de la doctrine de l école, son opposition à la justice individualiste, le vicomte de Bonald en exprime les tendances positives.

En 1796, Bonald publiait à Constance la *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Saisi par la police sous le Directoire, ce livre fut mis au pilon et ne fut réédité qu'en 1817. Il contenait le plan et les idées essentielles que l'auteur a développées dans *La législation primitive*, en 1820. Le rapprochement de ces deux œuvres dont l'une est l'esquisse, l'autre la conclusion, suffit à attester que même après la restauration de l'Église et de la Monarchie, Bonald apercevait une question sociale au sens complet du terme.

1. 10e entretien. *Œuvres du Comte de Maistre*, t. VII, p. 190 à 203 (Lyon, Pelagaud et Lesne, 1839).

Bonald s'attache à élucider le concept de la société qu'il oppose à la notion révolutionnaire de l'Égalité. L'erreur initiale des philosophes, à ses yeux, est de confondre l'égalité avec la similitude. Des êtres qui ne seraient semblables à aucun égard ne pourraient former une société, mais des êtres égaux en facultés et en forces ne s'uniraient que pour se séparer. « Dieu et l'homme, les hommes entre eux, êtres semblables de volonté et d'action, mais non égaux de volonté et d'action, sont tous, par le fait seul de cette similitude et de cette inégalité, dans un système, un ordre nécessaire de volontés et d'actions appelé *Société*; car si l'on suppose égalité de volonté et d'action dans tous les êtres, il n'y aura plus de société; tout sera fort ou tout sera faible et la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse[1]. »

De la notion de la société, ainsi identifiée à celle de l'inégalité des aptitudes et des forces, se déduit toute la destinée morale de l'individu. La morale est tout entière sociale et ne peut être que sociale, en ce sens que le dévouement à la société est l'accomplissement du devoir. « Non seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former

1. *La législation primitive*, liv. I, chap. VIII, § 1.

par l'éducation sociale. L'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. Il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature et tout ce qu'il a reçu de la société, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a [1]. »

L'école traditionaliste a été peut-être la première à enseigner ainsi que la société constitue l'homme. Devançant certains systèmes contemporains dont les auteurs s'attribuent une grande originalité, Bonald appuyait cette thèse sur une critique de l'innéité de la connaissance. « La connaissance des vérités morales qui sont nos idées est innée, non dans l'homme, mais dans la société, dans ce sens qu'elle ne peut pas se trouver dans tous les hommes et qu'au contraire elle ne peut pas ne pas se trouver plus ou moins dans toutes les sociétés, puisqu'il ne peut même y avoir aucune forme de société sans connaissance de quelque vérité morale. La pensée se manifeste à l'homme ou se révèle avec l'expression et par l'expression [2]. »

Si l'individu, en raison même de sa formation, est au service de la société, il n'en résulte pas que sa destinée morale lui impose le sacrifice sans compensations. L'état social n'est que l'état domestique parvenu à son complet développement. A tous les degrés, la solidarité de la famille doit donc s'y retrouver. C'est ce que les économistes ont sciemment méconnu par fidélité aux principes matérialistes de la philosophie du XVIII[e] siècle. « Dans les États modernes, l'administration des

1. *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Préface, p. 3.
2. *La législation primitive*, discours préliminaire, § 1, p. 91, t. I (Leclere, éditeur, 1817).

choses s'est perfectionnée aux dépens de celle des hommes et l'on s'occupe beaucoup plus du matériel que du moral. On s'attache surtout beaucoup à inventer des machines et l'on ne prend pas garde que plus il y a dans un État de machines pour soulager l'industrie de l'homme, plus il y a d'hommes qui ne sont que des machines. Smith lui-même en convient. Son ouvrage est la bible de cette doctrine matérielle et matérialiste [1]. »

De l'asservissement croissant du travailleur à la machine et du défaut de solidarité entre les classes résulte une rupture de l'équilibre économique, car le paupérisme est nécessairement en progrès et met la société en péril. « Les gouvernements modernes veulent beaucoup de fabriques, de luxe, de plaisirs, de population surtout et ils cherchent à bannir la mendicité. Ils veulent la cause et rejettent l'effet. Le pays de l'Europe où il y a le plus de fortunes colossales est aussi celui où il y a le plus de pauvres. On n'y pense pas. *La société en Europe est dans un état violent* [2]. »

Le retour aux principes sociaux exige donc une politique de solidarité dans l'ordre matériel comme dans l'ordre moral. L'État a, en matière économique, des attributions et des devoirs qu'il ne peut abdiquer sans que tout l'ordre en souffre. « L'administration a rapport non seulement à la direction des personnes publiques mais encore au soin des choses publiques. Toute chose abandonnée, tout homme qui n'appartient pas à une famille, délaissé, sans propriétés, sans moyens ou sans volonté d'en acquérir, au moins

1. *La législation primitive*, liv. II, chap. XII, note *a*.
2. *Ibid.*, note *b*.

par un travail légitime, appartient à toutes les familles où à l'État, qui doit prendre soin des hommes et jouir des choses pour l'avantage commun.

« Ainsi les enfants exposés, les mendiants, les vagabonds et gens sans aveu et généralement tous ceux qui n'ont aucune famille ou qui troublent celle des autres, appartiennent à la grande famille de l'État et doivent être reçus temporairement ou viagèrement en des maisons publiques de charité ou de correction où ils puissent trouver la discipline, l'instruction, le travail et la subsistance.

« L'État, remplissant à l'égard des personnes faibles et délaissées les devoirs d'un père, en acquiert sur elles le pouvoir et peut les faire servir à ses besoins suivant leur force et leur capacité.

« L'État permettra, facilitera même dans tous les sujets le développement de l'industrie honnête propre à chaque sexe et l'emploi de tous les moyens naturels et acquis par lesquels tout homme puisse s'occuper et toute famille acquérir quelque propriété. L'État à cet effet fondera des établissements publics d'éducation, de police, d'arts, de communication par terre et par eau; il veillera à la sûreté des personnes, à la salubrité des lieux, à l'abondance des subsistances et, pour renfermer ses devoirs en peu de mots, il fera peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins, tout pour leurs vertus[1]. »

On le voit, l'école traditionaliste n'a pu définir les conditions de la pleine restauration sociale et politique sans poser, au nom de l'ordre moral, le problème du paupérisme, sans mettre en cause le

1. *La législation primitive*, liv. II, chap. XII, § 1-5.

principe de l'harmonie spontanée des intérêts et lui opposer la solidarité organisée. Elle proclame qu'une société où la classe laborieuse est abandonnée à la concurrence, sinon à l'exploitation, est « dans un état violent ». Elle exige que l'État « prenne soin des hommes et jouisse des choses pour l'avantage commun ». Mais elle ne fait espérer de solution que si la société est ramenée à une stricte unité morale, intellectuelle, religieuse, si l'autorité temporelle est aussi hiérarchisée et incontestée que l'autorité spirituelle, si la destinée sociale de l'individu est toute sa destinée morale. Ces doctrines devaient porter leurs fruits. Lamennais devait les dégager de l'alliage monarchique et ultramontain et en déduire une nouvelle forme de la démocratie sociale.

CHAPITRE III

L'école traditionaliste (*suite*). La philosophie sociale de Lamennais. La solidarité et le problème du mal.

La philosophie sociale de Lamennais, transition entre la doctrine traditionaliste de la solidarité et le socialisme démocratique. — Le critère de l'unité en logique et en morale. — La question ouvrière dans les *Paroles d'un croyant* et dans le *Livre du peuple*. — Rôle dévolu à l'association : ses conditions morales. — Le problème du droit et du devoir d'après le traité de *la Société première*. — Le problème du mal moral d'après l'*Esquisse d'une philosophie*.

Si grande qu'ait pu être la portée des œuvres de Joseph de Maistre et du vicomte de Bonald, Lamennais est pour l'historien de la question sociale le principal représentant de l'école traditionaliste. Il n'en saurait être ainsi si cette école devait être considérée comme exclusivement catholique. Nous n'avons pas à rappeler l'éclat de la rupture de Lamennais avec Rome après la condamnation des doctrines du journal *l'Avenir* par Grégoire XVI. C'est surtout après cette rupture qu'il publia les œuvres qui intéressent aujourd'hui encore la philosophie sociale et font de lui l'un des principaux

précurseurs du socialisme en France. Mais si l'on considère les traditionalistes comme une école philosophique indépendante qui s'est servie de l'autorité de l'Église comme d'un type idéal d'unité plutôt qu'elle n'a professé une rigoureuse orthodoxie, Lamennais a tous les droits à en être considéré comme le vrai chef. Dans l'ordre des temps, c'est lui qui publie la première œuvre où la doctrine de l'École soit réduite en système, *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817). Il devance à cet égard les grandes œuvres philosophiques de Joseph de Maistre et du vicomte de Bonald, à la seule exception peut-être de la *Théorie du pouvoir*. Encore ce livre, détruit dès son apparition, pouvait-il être considéré comme inédit. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et la *Législation primitive* sont postérieures de quelques années à l'*Essai* et il n'est pas interdit de penser que Lamennais a fourni à leurs auteurs le principe directeur et organisateur qu'ils avaient vainement cherché jusque-là. Une autre raison de considérer Lamennais comme le grand représentant du traditionalisme, c'est que lui seul a pu en tirer une philosophie complète, non pas seulement une philosophie sociale et politique, mais une théorie de la connaissance, une esthétique, une théodicée. Le chef-d'œuvre que le traditionalisme aura laissé à la littérature philosophique de la France est l'*Esquisse d'une philosophie*. Ajoutons que Lamennais a su tirer de ses principes une morale sociale destinée à régénérer l'éducation populaire, celle qu'il a formulée dans le *Livre du peuple*.

Certes il y a loin des premières publications politiques de Joseph de Maistre et de Bonald au *Livre*

du peuple et aux *Paroles d'un Croyant* de Lamennais. Les deux premiers s'attachent à mettre le principe révolutionnaire de la souveraineté populaire en opposition avec les lois fondamentales de la nature humaine et à préconiser la restauration de l'ancienne monarchie française. A vingt ans de distance, ils annoncent la Restauration. Lamennais conclut de la philosophie traditionaliste à la démocratie politique et sociale; il ébauche les programmes les plus avancés du XXe siècle. Cependant les uns et les autres sont d'accord sur la nature du principe d'autorité. Tous voient l'origine de l'erreur dans l'effort de l'individu pour penser par lui-même; tous portent le même jugement sur la valeur relative de la société religieuse et de la société civile et nous dévoilent les conditions intellectuelles et morales de la vie collective. Or n'est-ce pas ce qui importe, beaucoup plus que les doctrines proprement politiques? L'école traditionaliste a eu sa droite et sa gauche. Moins souvent étudiée que l'autre, celle-ci n'a pas été moins active. Lamennais, selon les temps, a appartenu à l'une et à l'autre et a écrit pour chacune d'elles les formules les plus durables.

Lamennais était né dans la même partie de la Bretagne que Chateaubriand et appartenait comme lui à cette petite noblesse en qui survivait plus qu'ailleurs la tradition du dévouement à la monarchie et à l'Église. Entré dans les ordres sous l'influence de son frère aîné, il se sentit de bonne heure la vocation de publiciste; il débuta sous le Premier Empire en attaquant le gallicanisme au profit du droit de la papauté à la nomination des évêques.

Dès le début de la Restauration il se plaçait au premier rang du parti dit ultra.

En 1817, il publie l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui fait de lui le philosophe de l'ultramontanisme. Il y dénonce le principe libéral de la neutralité de l'État en matière religieuse : il le rattache à la fois au principe protestant du libre examen et au principe cartésien de l'évidence rationnelle et y voit une cause de dissolution pour la science autant que pour l'ordre moral[1]. Dans deux œuvres un peu postérieures, *De la religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* et *Du Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, il tire les conséquences politiques de l'*Essai sur l'indifférence*, professe l'incompatibilité d'une monarchie de droit divin avec le principe de la tolérance civile reconnu par la Charte de 1814, et prédit l'imminence de la révolution. L'événement de 1830 lui ayant donné raison, il conclut que le résultat de cette révolution ne peut être de confirmer la monarchie constitutionnelle et le régime parlementaire mais doit être une transformation profonde de la société elle-même. L'Église doit se mettre à la tête du mouvement populaire en France et dans le reste de l'Europe, prendre en mains la cause des peuples et des classes opprimés et s'affranchir ainsi du joug que l'État monarchique et absolutiste fait peser sur elle depuis la fin du Moyen Age[2]. Il fonde le journal *l'Avenir* pour défendre ses idées. Les Jésuites et le cardinal de

1. *Essai sur l'indifférence*, chap. XIII, t. II, p. 148 (Daubrée et Cailleux, éditeurs).
2. Troisièmes mélanges, § III, VIII, et XXI à XXV.

Rohan le déférent au jugement du Pape[1]. Il se rend à Rome en 1832, mais se heurte à l'hostilité des congrégations romaines et ne peut éviter une condamnation. Il y répond simultanément dès l'année suivante par les *Affaires de Rome* et les *Paroles d'un Croyant*. Depuis lors, tout en restant fidèle à l'idéal chrétien, il distingue entre le catholicisme et le christianisme et s'éloigne toujours plus de son ancien parti. En 1848 il est élu à la Constituante par les socialistes de Paris. Il meurt au début du Second Empire.

A dater de la publication des *Paroles d'un Croyant* (1833), Lamennais est un des publicistes de l'extrême démocratie. Dans cette œuvre, la question sociale est déjà posée avec éclat, mais d'une façon tout autre que chez les idéalistes allemands. Ceux-ci sont nationalistes et étatistes. Lamennais, déjà accoutumé dans la phase ultramontaine de sa vie à combattre les droits de l'État au profit d'une société religieuse universelle, est internationaliste et révolutionnaire. Il juge la cause de la morale sociale solidaire de la cause du peuple et surtout de sa partie la plus déshéritée, le prolétariat industriel; il aperçoit la même solidarité entre la cause des classes déshéritées et celle des nationalités opprimées, notamment la Pologne et l'Irlande.

Les *Paroles d'un Croyant* ont pour objet de peindre les puissances d'oppression comme des incarnations du Mal moral. Une question se pose à la conscience humaine : l'autorité qui opprime soit une classe laborieuse, soit une nationalité conquise,

1. *Affaires de Rome*, p. 14 et suiv. (Cailleux, éditeur, Paris, 1836).

est-elle l'autorité véritable, l'expression du besoin d'unité et de concorde dans la société? La conscience répond non. Asservie à des intérêts ou à des passions égoïstes, cette autorité est contraire à sa fin; elle est illégitime, caduque; on peut sans crainte d'erreur en prédire la destruction. Aussi les *Paroles* sont-elles écrites dans le style de l'Apocalypse. L'allure en est aussi peu scientifique que possible et cependant l'histoire des doctrines économiques ne doit pas négliger cet opuscule. La date même de sa composition, 1833, en indique l'importance. On est encore loin de la floraison d'utopies sociales qui marquera la fin du règne de Louis-Philippe. Louis Blanc ne publiera son *Organisation du travail* qu'en 1840. Le roman social de Cabet, l'*Icarie*, est postérieur encore. Il en est de même des œuvres de Pecqueur. En 1833, Proudhon s'ignore. En Allemagne, Lassalle et Marx ne sont que des étudiants. L'école de Saint-Simon et celle de Charles Fourier[1] sont jusqu'alors les seules qui aient critiqué l'organisation de la société civile, mais elles restent favorables, soit à la hiérarchie sociale, soit aux droits du capital. En France Lamennais n'a vraiment pas de précurseur. Or, au chapitre VII des *Paroles*, nous trouvons nettement formulée une idée appelée à un grand avenir dans la constitution des théories socialistes, l'idée de la loi d'airain des salaires. On l'attribue d'ordinaire à Lassalle, mais il ne devait l'exposer que trente ans plus tard, dans le *Livre de lecture des travailleurs* (*Arbeiterlesebuch*, 1868).

L'hypothèse qui est à l'origine de la loi d'airain

1. Sur Saint-Simon, voir plus bas les chapitres IV et V. Sur Fourier, voir 2e partie, chapitre IV.

est la relation du salariat et du paupérisme, l'accroissement de la population ayant pour effet de stimuler la concurrence entre ouvriers et d'abaisser le salaire au point qu'il ne peut dépasser le minimum des frais d'existence. Or sous une forme poétique et apocalyptique, l'expression de cette idée se trouve déjà chez Lamennais. Il vient de faire le tableau de l'esclavage. Il reste à l'égoïsme humain un pas à faire : c'est d'instituer la concurrence illimitée sous le régime du travail libre.

« Longtemps après, il y eut un autre homme plus méchant que le premier et plus maudit du Ciel.

« Voyant que les hommes s'étaient partout multipliés et que leur multitude était innombrable, il se dit : Je pourrais peut-être en enchaîner quelques-uns et les forcer à travailler pour moi ; mais il faudrait les nourrir et cela diminuerait mon gain. Faisons mieux : qu'ils travaillent pour rien ! Ils mourront à la vérité, mais comme leur nombre est grand, j'amasserai des richesses avant qu'ils aient diminué beaucoup, et il en restera toujours assez.

« Or toute cette multitude vivait de ce qu'elle recevait en échange de son travail.

« Ayant donc parlé de la sorte, il s'adressa en particulier à quelques-uns et il leur dit : Vous travaillez pendant six heures et l'on vous donne une pièce de monnaie pour votre travail. Travaillez pendant douze heures et vous gagnerez deux pièces de monnaie, et vous vivrez bien mieux, vous, vos femmes et vos enfants ». Et ils le crurent. Il leur dit ensuite : « Vous ne travaillez que la moitié des jours de l'année : travaillez tous les jours de l'année et votre gain sera double. » Et ils le crurent encore.

« Or il arriva de là que la quantité de travail étant devenue plus grande de moitié sans que le besoin de travail fût plus grand, la moitié de ceux qui vivaient auparavant de leur labeur ne trouvèrent plus personne qui les employât. Alors l'homme méchant, qu'ils avaient cru, leur dit : « Je vous donnerai du travail à tous, à la condition que vous travaillerez le même temps et que je ne vous paierai que la moitié de ce que je vous payais ; car je veux bien vous rendre service, mais je ne veux pas me ruiner. »

« Et comme ils avaient faim, eux, leurs femmes et leurs enfants, ils acceptèrent la proposition de l'homme méchant, et ils le bénirent « car, disaient-ils, il nous donne la vie ». Et continuant de les tromper de la même manière, l'homme méchant augmenta toujours plus leur travail et diminua toujours plus leur salaire [1]. »

Quelle sera la solution de la question sociale ainsi définie ? Pour la proposer, Lamennais publie en 1837 le *Livre du peuple*. C'est un traité élémentaire d'éducation sociale destiné à mettre la démocratie en garde contre la tendance à attendre l'amélioration de la condition populaire d'un simple déplacement des fortunes. Une réforme tout économique ne peut suffire ; il faut encore qu'elle soit politique et surtout morale. Le remède au paupérisme et au salariat réside dans l'association des salariés. Pour la rendre possible, il faut propager parmi eux l'esprit de solidarité et pour cela, faire prédominer chez tous

1. *Paroles d'un Croyant*, VIII.

le devoir sur l'égoïsme. Idées très simples! mais Lamennais ne s'adresse pas à des philosophes. Son ambition est de parler directement au peuple, de lui donner l'idée claire de sa condition, de lui prouver qu'il est capable de l'améliorer, que le moyen réside en lui-même, dans une transformation qui est à sa portée, puisqu'elle est d'ordre intérieur.

La question économique du salariat n'est donc que l'aspect superficiel, extérieur d'une question beaucoup plus profonde et de nature morale. A cet égard, l'opuscule populaire de 1837 est plein d'idées bien vivantes et dont la fécondité n'est pas encore épuisée. Nous les ramènerons à trois.

C'est d'abord l'impuissance profonde de la méthode des révolutionnaires qui s'en remettent à la lutte violente des classes et ne visent qu'à déplacer les richesses et les avantages de la société au profit des déshérités d'aujourd'hui. On ne réussit en y recourant qu'à modifier les symptômes d'un mal dont on perpétue la cause.

« Si jusqu'ici vous n'avez recueilli que si peu de fruit de vos efforts, comment s'en étonner? Vous aviez en main ce qui renverse, vous n'aviez pas dans le cœur ce qui fonde : la justice vous a manqué quelquefois, la charité toujours.

« Vous aviez à défendre votre droit, vous avez ou l'on a souvent attaqué en votre nom le droit d'autrui : vous aviez à établir la fraternité sur la terre, le règne de Dieu et le règne de l'amour; au lieu de cela chacun n'a pensé qu'à soi, chacun n'a eu en vue que son intérêt propre; la haine et l'envie vous ont animés. Sondez votre âme et presque tous vous trouverez cette pensée secrète : Je travaille et je

souffre, celui-là est oisif et regorge de jouissances : pourquoi lui plutôt que moi? et le désir que vous nourrissez serait d'être à sa place, pour vivre comme lui et agir comme lui.

« Or, ce ne serait pas là détruire le mal, mais le perpétuer. Le mal est dans l'injustice et non en ce que ce soit celui-ci plutôt que celui-là qui profite de l'injustice.

« Comprenez bien quelle tâche est la vôtre, sans quoi vous échoueriez toujours.... Ce n'est point de substituer une domination à une autre domination. Qu'importe qui domine? Toute domination implique des classes distinctes, par conséquent des privilèges, par conséquent un assemblage d'intérêts qui se combattent, et, en vertu des lois faites par les classes élevées pour s'assurer les avantages de leur position supérieure, le sacrifice de tous ou de presque tous à quelques-uns. Le peuple est comme l'engrais de la terre où elles prennent racine.

« Votre tâche, la voici; elle est grande! Vous avez à former la famille universelle, à construire la Cité de Dieu, à réaliser progressivement, par un travail ininterrompu, son œuvre dans l'humanité[1]. »

Une autre idée est que si l'association, l'aide mutuelle est le remède que spontanément la nature oppose aux causes de misère, il faut cependant se garder d'y voir une simple combinaison de forces destructives ou productives. L'association a pour condition la confiance réciproque; elle dépend du niveau moral des associés. Si l'union crée la force,

1. *Livre du peuple*, chap. III.

c'est le devoir et l'obéissance au devoir qui créent l'union.

« Vous avez à vous créer dans l'ordre matériel une existence moins précaire, moins dure; à combattre la faim, à faire en sorte d'assurer à vos femmes et à vos enfants le nécessaire qui ne manque, parmi toutes les créatures, qu'à l'homme seul. Or pourquoi vous manque-t-il? Parce que d'autres absorbent le fruit de votre labeur et s'en engraissent. Et d'où vient ce mal? De ce que chacun de vous, privé dans son isolement des moyens d'établir et de soutenir une concurrence réelle entre le capital et le travail, est livré sans défense à l'avidité de ceux qui vous exploitent tous. Comment sortirez-vous de cette funeste dépendance? En vous unissant, en vous associant. Ce qu'un ne peut pas, dix le peuvent et mille encore mieux.

« Mais aucune association n'est possible, aucune ne saurait prospérer si elle n'a pour base la confiance mutuelle, la probité, la conduite morale de ses membres ainsi qu'une sage économie. L'injustice et la mauvaise foi, la paresse et l'intempérance, la dissoudraient immédiatement. Au lieu de produire l'unité d'action, elle deviendrait une cause permanente de discordes et d'inimitiés. La pratique rigoureuse du devoir est donc une condition indispensable de l'association. Bien plus : le devoir en est le principe générateur; elle naît de lui spontanément; car, en réalité, qu'est-elle, sinon la fraternité même organisée pour atteindre plus sûrement et plus pleinement son but? Celui qui, n'aimant que soi, ne songe non plus qu'à soi, avec qui s'associerait-il? Et comment concevoir que ce qui sépare puisse unir jamais? Les mots mêmes sont contradictoires [1]. »

Enfin, si la solution de la question sociale ne peut être attendue d'une révolution ou d'un déplacement violent des conditions, s'il faut la demander à l'association et aux conditions morales de l'association, elle ne pourra jamais être résolue définitivement à une date précise. Comme la destinée humaine elle-même, elle est un devenir. Mais entre les faits économiques et les progrès moraux, la réciprocité est telle que toute amélioration économique peut devenir un moyen pour la culture morale et tout perfectionnement de la culture morale un moyen pour l'amélioration économique.

« Rien de ce qui doit durer ne se fait qu'à l'aide du temps, par la lente, mais sûre influence de l'énergie organisatrice....

« Le travail affranchi, maître de soi, serait maître du monde, car le travail, c'est l'action même de l'humanité dont l'a chargée le créateur.

« Hommes de travail, prenez donc courage; ne vous manquez point à vous-mêmes, et Dieu ne vous manquera point. Chacun de vos efforts produira son fruit, amènera dans votre sort une amélioration d'où successivement en sortiront d'autres plus grandes et de celles-ci d'autres encore, jusqu'au jour où la terre, pleinement renouvelée, sera comme un champ dont une même famille recueille et partage en paix la moisson.

« A mesure que, votre aisance augmentant, vous serez moins absorbés dans les besoins du corps, des

1. *Livre du peuple*, chap. XV.

besoins d'une autre nature s'éveilleront en vous et réclameront à leur tour l'aliment propre à les satisfaire. Vous voudrez savoir et vous le pourrez, parce que ni les secours ni le loisir nécessaires pour cultiver l'esprit, pour acquérir la science ne vous manqueront plus... Alors de secrètes puissances, actuellement endormies en vous, y développeront comme un nouvel être, sans cesse agrandi par la connaissance qui se dilatera sans cesse et avec elle le sentiment de l'art et de ses délicates jouissances et les joies intimes et inépuisables que produit la contemplation du vrai et du beau.

« A ces deux ordres de perfectionnement matériel et intellectuel s'en joindra un troisième sans lequel les premiers ne s'effectueraient jamais; car nul perfectionnement qui n'ait sa racine dans le perfectionnement moral; et tous ils s'enchaînent l'un à l'autre et se secondent mutuellement[1]. »

Il restait à rattacher ces idées à une philosophie sociale dont les principes seraient vraiment élucidés. C'est ce que Lamennais tenta de faire dans sa dernière œuvre, publiée en 1848, au moment même où le suffrage universel qu'il avait été l'un des premiers à revendiquer, le faisait entrer dans la vie politique. Elle a pour titre *De la Société première et de ses lois, ou de la religion*[2]. Elle est restée en partie inconnue. Ravaisson n'en fait pas mention dans les lumineuses et substantielles pages qu'il consacre à Lamennais[3].

1. *Livre du peuple*, chap. XVI.
2. Elle a été éditée chez Pagnerre, l'éditeur bien connu des publicistes républicains.
3. *Rapport sur la philosophie en France*, III, p. 34-43 (2e édition, Hachette, 1885).

M. Charles Adam ne la cite pas davantage dans son article sur Lamennais, publié par la *Grande Encyclopédie*. L'histoire de la philosophie sociale doit réparer cet oubli. En effet, Lamennais lui-même considérait la *Société première* comme la conclusion de l'*Esquisse d'une philosophie* et la rattachait expressément à la théorie du Mal moral exposée dans la deuxième partie de cette œuvre[1]. Ajoutons que la *Société première* nous apporte la preuve décisive d'un rapport de filiation entre les théories sociales de l'école traditionaliste et cette doctrine de la solidarité sur laquelle on prétend appuyer la morale démocratique et que trop souvent l'on croit d'origine positiviste.

Lamennais a donné pour sous-titre à son livre : *De la religion*. Ce terme pourrait faire illusion. Nulle part Lamennais ne s'est montré plus éloigné des croyances de sa jeunesse que dans cette œuvre publiée au lendemain d'une révolution qu'il avait préparée. Son intention visible est de remplacer le dogme chrétien bien plus que d'en faire l'apologie et d'en tirer la solution de la question sociale. Son effort tend à rompre l'association invétérée entre les notions de religion et de croyance au surnaturel.

1. La religion est prise dans le sens nouveau qu'avait adopté le vicomte de Bonald et que le positivisme devait conserver et propager. Elle devient synonyme de *lien social*, *d'unité*, *de convergence*. Elle est « ce qui relie, ce qui unit[1] ». On est alors unanime à croire que la racine du terme est le latin *religare*. Depuis, on a dû reconnaître que cette étymologie est puérile et que le sens primitif de « religio » est non pas *lien* mais *scrupule*[2].

1. Lamennais, *De la Société première et de ses lois ou de la religion*, 2e partie, chap. I, p. 72.
2. Le seul terme latin que l'on puisse rapprocher de *religio* est *religens* participe peu usité du verbe désuet *religere*.

Dieu étant conçu comme immanent à l'univers, les lois de la réalité sont les lois divines elles-mêmes. Les lois de la société ne diffèrent pas des lois de la nature, car l'univers est une société dont toutes les parties sont dans une mutuelle dépendance. Cette société présente trois degrés. Au plus bas degré est la société des êtres inorganiques, « car le monde inorganique ne subsiste qu'en vertu d'une intense solidarité qui ramène dans l'ensemble des êtres dont il se compose la variété à l'unité[1] ». On y trouve les lois générales des phénomènes et les lois spéciales des types, telles que les lois chimiques et minéralogiques. A un degré plus élevé est la société des êtres organisés et vivants. Dans le monde inorganiques, encore très simple et soumis à la nécessité, la sociabilité se réduit à l'affinité.

Avec la vie végétale et surtout animale, on entre dans une sphère nouvelle, correspondant à un état de société plus avancé quoique réglé encore par des lois nécessitantes. « Les relations plus intimes se multiplient et se diversifient. Le droit et le devoir apparaissent avec une clarté croissante. Radicalement les mêmes que dans la société humaine, ils embrassent seulement des rapports moins étendus et moins variés. Nulle autre différence, si ce n'est du côté des êtres qu'ils régissent. Privés d'intelligence, attributs exclusifs de l'homme sur ce globe, ils manquent dès lors de liberté. Chacun d'eux, selon sa nature, obéit fatalement à une législation générale, laquelle, immuable en soi,

1. *Société première*, 1re partie, chap. IV, p. 28.

parce qu'elle est identique avec les conditions universelles et nécessaires de toute existence, se complique et se perfectionne à mesure que les espèces s'élèvent[1] ».

Nous ne pouvons suivre Lamennais dans le tableau qu'il fait des sociétés animales, des relations des sexes, des âges, des rapports de protection qui en dérivent. Même en l'absence de la liberté morale et sous la pure loi de l'instinct, on voit apparaître déjà des rapports de droit et de devoir. Un autre aspect de la vie sociale des êtres vivants, c'est que chacun, dans sa sphère et par cela seul qu'il vit, exerce la double fonction de concourir à la propagation des espèces et de la limiter. « Les êtres organisés ne se conservent qu'en se développant ou se multipliant; si leur développement ne rencontrait pas des bornes infranchissables, rien non plus ne serait. *Chaque espèce tendrait à envahir et à remplir seule les milieux appropriés à sa nature et d'une autre part, son développement, son existence même serait impossible, faute de l'aliment nécessaire que lui fournissent des espèces différentes.* L'ordre donc exige que chaque être soit sacrifié aux autres êtres, afin que tous subsistent pendant un temps donné.... Les êtres vivent les uns des autres, chacun d'eux dans sa sphère, exerçant, par cela seul qu'il est, la double fonction de concourir à la propagation des espèces et de la limiter, selon les lois d'après lesquelles la création entière se conserve. Animaux, plantes, entraînés par le même mouvement dans un cercle éternel de permutations incessantes, sont l'aliment les uns des autres, se

1. *Société première*, 1re partie, chap. V, p. 41.

donnent les uns aux autres et leur être et les éléments de leur être, sans quoi aucun d'eux n'existerait. La mort de chacun est la condition de la vie de tous, et, dans le mélange perpétuel de ces éléments innombrables, de ces formes individuelles qui se combinent pour produire d'autres formes, il y a comme une tendance secrète et constante vers une forme plus haute, plus parfaite, un effort continuel pour la réaliser, et ce travail incessant de destruction réciproque renferme un amour réciproque aussi, une mutuelle attraction de ces formes diverses, en même temps qu'une aspiration véhémente, invincible vers la forme suprême qui résume dans son unité l'organisation et ses lois[1]. »

Au degré supérieur, est la société des êtres intelligents et libres. Ces êtres se connaissent; ils connaissent Dieu. En relation immédiate avec le fini et l'infini, qui leur fournissent des motifs d'action opposés, ils sont libres d'une liberté relative, d'autant plus grande que leurs facultés atteignent un plus haut degré de développement. Cette liberté leur confère la faculté de violer la loi et fait apparaître la possibilité du mal moral, et non plus seulement celle de la lutte pour la vie. « Otez la liberté, la puissance du choix, ou le pouvoir de violer la loi, la société des êtres intelligents ne différerait de celle des êtres organiques que comme les sociétés particulières entre les individus de chaque espèce diffèrent, selon la diversité de ces espèces, leur perfection plus ou moins élevée. Mais l'intelligence étant inséparable de la liberté, la société des êtres intelligents, bien

1. *Société première*, 1re partie, chap. v, p. 46-51.

qu'elle ne soit, en un sens très vrai, que l'évolution continuée de la société des êtres inférieurs, bien qu'elle dépende fondamentalement des mêmes principes, qui ne sont que les conditions universelles de l'existence, constitue cependant, sous l'empire des mêmes lois radicales, non seulement un degré nouveau, mais un nouvel ordre de société[1]. »

L'origine de la société n'est pas pour Lamennais un problème spécial dévolu à une science propre. La société est partout; car « l'univers n'est qu'une grande société[2] ». Ce que nous nommons aujourd'hui sociologie se confond aux yeux de Lamennais avec la métaphysique. Chercher l'origine des sociétés humaines, c'est chercher ce qui les distingue des sociétés inférieures formées par les astres, les minéraux, les végétaux, les animaux. Les caractères distinctifs de la société humaine sont la raison et la liberté qui rendent possibles tout à la fois la conscience de la loi et sa violation. Ils se manifestent d'autant plus dans les sociétés partielles, au cours de l'histoire, que les facultés humaines se développent davantage. Le mal moral et la lutte contre le mal caractériseront donc les sociétés humaines. Ainsi nous sommes ramenés à la question sociale.

En effet toutes les sociétés sont, comme l'univers lui-même, soumises à une double loi, la loi d'unité, la loi d'individualité. Sans la tendance à l'unité, il y aurait partout dispersion, annihilation, destruction, car les êtres seraient isolés du principe qui pour eux

1. *Société première*, 1re partie, chap. vi, p. 58-59.
2. *Ibid.*, livre I, chap. i, p. 3.

est la source même de l'existence, Dieu. Sans la tendance à l'individualité, ils s'absorberaient en Dieu, s'identifieraient à lui, ne seraient plus des réalités, mais seulement des possibles. La conscience et la liberté font de la loi d'unité le principe du devoir, de la loi d'individualité le principe du droit. Le devoir est identique au sacrifice, à la loi profonde de l'univers où chaque être, chaque espèce existent pour les autres, où la lutte même des espèces n'est qu'un moyen d'assurer l'unité et l'harmonie. Quant au principe du droit, Lamennais le trouve dans la tendance à la conservation du type organique chez les animaux, de l'organisme individuel chez les hommes. Le droit a sa place dans l'univers, car sans lui l'individualité disparaîtrait et s'absorberait dans l'unité absolue. Mais il faut qu'il soit subordonné au devoir, c'est-à-dire à la justice et plus encore à l'amour mutuel, sinon le droit se confondra avec l'égoïsme pur, principe de dissolution et d'anéantissement, surtout dans les sociétés supérieures [1].

Nous sommes ainsi ramenés à la question sociale au sens strict. La manifestation par excellence du droit, c'est la propriété. L'expression de l'individualité, c'est l'organisme et la propriété est l'organisme extériorisé. Le droit de propriété, c'est au fond le droit tout court, un mal nécessaire, indestructible, mais un mal. Le droit absolu de propriété est le principe de la dissolution des rapports sociaux [2]. Le remède, c'est le sacrifice volontaire qui s'exprime par le partage fraternel dont le culte a été jusqu'ici

1. *Société première*, 1re partie, chap. VI, 3e partie, chap. IV. Cf. *Esquisse*, t. II, 2e partie, liv. I, chap. V, p. 34 et suiv.
2. *Société première*, 3e partie, chap. IV et suiv.

le symbole [1]. Toute la morale, le culte, l'éducation doivent donc tendre à limiter en fait le droit de propriété et à en empêcher l'usage égoïste. L'individu qui conçoit la propriété comme un droit absolu s'isole de la société, mais il manque à sa destinée d'être raisonnable, car c'est la société qui affranchit l'homme de la vie instinctive et qui lui fournit l'occasion de développer ses attributs spécifiques [2].

Lamennais fait consister le mal dans l'individualité, parce qu'elle exprime la limitation de l'essence divine. L'individualité est mauvaise comme est mauvaise la volonté de vivre pour soi, exprimée par l'organisation [3]. La question sociale, telle qu'elle se pose à la société contemporaine, n'est donc qu'un aspect nouveau d'une lutte éternellement engagée contre le mal.

Comment cette lutte est-elle possible? Tel est le problème qui se cache derrière toutes les théologies. La solution dépend de la façon dont sont conçus les rapports de Dieu et de l'univers, de la volonté divine et de la volonté humaine. Le système dualiste qui suppose un principe du mal coéternel au principe du bien, le système de l'émanation qui conduit logiquement à la négation absolue du mal, la croyance théologique à la transmission fatale d'un péché originel obscurcissent les données du problème et en rendent la solution impossible. Il faut donc écarter à la fois la théorie naturaliste de la nécessité universelle et la croyance à un ordre surnaturel dont

1. *Société première*, 3e partie, chap. IV et suiv.
2. *Ibid.*, chap. VI, p. 209.
3. *Esquisse d'une philosophie*, t. II, 2e partie, liv. I, p. 97. Cf. pp. 394, 395.

dépendrait la liberté humaine. « Dans la lutte contre le mal, l'un nie l'action de Dieu l'autre l'action de l'homme et de là les contradictions qu'ils renferment tous deux[1].

« Point d'ordre surnaturel dans le sens théologique de ce mot, mais deux ordres relatifs, l'un à Dieu, l'autre à la Création, et ces deux ordres sont tellement unis que l'on ne peut supposer le second séparé du premier sans que la Création, désormais privée de toute possibilité d'être, ne s'évanouisse à l'instant. Car tout est de Dieu et vit de Dieu; tout participe, sous la condition d'une limite nécessaire, à sa substance et aux propriétés inhérentes à sa substance, de sorte qu'être uni à Dieu, non simplement d'une union morale, mais d'une union radicalement effective et substantielle, est, pour l'être contingent, une nécessité première, absolue, inséparable de son existence.

« De là deux lois universelles, relatives aux deux ordres nécessairement distincts, nécessairement unis, qui embrassent Dieu et la Création. Car pour que la Création subsiste, il faut que chaque être se conserve et se développe individuellement selon sa nature; et pour qu'il se conserve et se développe selon sa nature, il faut qu'il demeure uni au tout dont il fait partie et au primitif principe dont il tire incessamment son être. D'où la loi d'unité et la loi d'individualité, auxquelles correspondent deux tendances diverses, l'une vers Dieu, l'autre vers soi et par conséquent deux impulsions également naturelles, quoique opposées dans la direction qu'elles

1. *Esquisse d'une philosophie*, p. 92.

impriment à l'être simultanément soumis à toutes deux. De leur combinaison naît l'ordre ou l'harmonie de l'univers.

« Là où règne la nécessité, rien ne contrariant l'action de ces lois, jamais l'ordre ne peut éprouver d'altération. Il ne saurait être troublé que par la volonté efficace à la fois et déréglée d'un être libre. Et l'homme, être libre, possède en effet le pouvoir de troubler l'ordre, dans une certaine mesure, non pas en altérant, chose impossible, les lois en elles-mêmes, mais en intervertissant leur relation harmonique, en subordonnant la loi d'unité à la loi d'individualité; et ce pouvoir implique, avec un principe interne de spontanéité, la connaissance de ces deux lois, car il faut connaître pour vouloir, et de plus encore il faut aimer : la simple connaissance, sans un attrait déterminant, ne se résolverait jamais en acte.

« La liberté naît donc avec l'intelligence, est, quant à l'étendue de sa sphère, proportionnée à l'intelligence, et l'intelligence ne peut naître sans que l'amour qui lui correspond, ne naisse en même temps[1]. »

La lutte contre le mal « est le légitime usage de la liberté ou l'emploi de la force libre interne d'une manière conforme aux prescriptions de l'ordre ». Elle est « la tâche naturelle et perpétuelle de l'homme, son travail de chaque jour, travail accompli directement par lui en vertu des lois par lesquelles il subsiste, mais non pas sans le concours, sans l'action de Dieu qu'impliquent ces lois mêmes »[2].

1. *Esquisse*, t. II, 2e partie, liv. I, chap. VIII, p. 93-95.
2. *Esquisse*, *ibid.*, p. 96.

Sans doute, en lutte contre le mal, la liberté ne subsiste pas intacte. Néanmoins, à l'aide de cette liberté affaiblie, l'homme a toujours en soi le pouvoir de se relever. « Qu'il le veuille et il rentre dans l'ordre; de mauvais qu'il était, il redevient un être bon; il a vaincu le mal en lui-même, en redonnant à sa volonté une direction droite. Les suites du mal, ses stigmates, empreints dans l'organisme, restent seules, et d'ordinaire pendant toute la vie, la vie d'ici-bas, parce que les lois de l'organisme, indépendantes de la volonté et conséquemment de l'état moral, produisent et enchaînent fatalement les phénomènes de l'ordre physique auquel elles président[1]. »

Le progrès est la lutte contre le Mal ainsi entendue, mais comme le progrès n'est que « le développement régulier de la création », il tend constamment à diminuer le Mal en atténuant ses causes.

« Qu'est-ce que le Mal dans l'homme? Encore une fois, la prédominance du principe d'individualité qui a sa racine dans l'organisme. Or, à mesure que se développe l'intelligence, et, avec elle l'amour qui lui correspond, et la liberté avec l'un et l'autre, ou à mesure que le progrès s'effectue, l'homme vit plus de la vie supérieure, il est plus affranchi de l'organisme et de ses influences. L'amélioration de l'humanité, sa réhabilitation en ce sens, est donc étroitement liée à sa croissance, n'est que sa croissance même, son mouvement naturel d'ascension vers Dieu. Il y aura donc en elle toujours plus de bien et toujours moins de mal. Si l'on s'y trompe souvent,

1. *Esquisse*, p. 96-97.

c'est, comme nous l'avons dit, qu'on arrête ses regards plutôt sur les individus que sur les peuples, plutôt sur les peuples que sur le genre humain tout entier; et aussi parce que l'un des effets du progrès même, est, en dilatant l'horizon intellectuel de l'homme, en l'initiant de plus en plus à la *science suprême du bien et du mal*, de rendre moins vif en lui le sentiment des biens qu'il possède que celui des biens qui lui manquent encore et que son œil découvre dans l'avenir.

« Ainsi l'œuvre de Dieu, également simple et magnifique, n'offre de ténèbres que celles des vains systèmes de notre esprit. Un petit nombre de lois immuables, et qui seulement se modifient selon la diversité des natures, président à l'ordre universel et tôt ou tard y ramènent infailliblement tout ce qui en dévie; car tout fléchit sous leur puissance indéfectible et souveraine. Que l'homme donc comprenne ce qu'il est, et que son courage ne défaille point dans la lutte qu'il lui faut soutenir et au dehors et au dedans de lui-même. Qu'il combatte avec foi, qu'il combatte sans relâche, sans jamais se lasser, sans sommeiller jamais. Le Créateur a placé devant lui, sur la route infinie qu'il doit parcourir, un bien nouveau et toujours plus grand pour prix de chaque victoire[1]. »

Les fondateurs de l'école traditionaliste avaient ramené la question sociale à la possibilité de restaurer la solidarité et de résoudre le problème du Mal. Sur ce point la doctrine de l'*Esquisse* et de la *Société première* continue celle des *Soirées de Saint-*

1. *Esquisse*, t. II, 2e partie, liv. I, chap. VIII, p. 97-98.

Pétersbourg. L'originalité de Lamennais est d'avoir, contre certains partis pris théologiques, restauré la valeur et le rôle de la liberté morale de l'homme et d'avoir identifié le Progrès à la lutte contre le Mal. Il se rapproche ainsi, sans doute à son insu, du kantisme ; il annonce les grandes doctrines sociales que Secrétan et Renouvier opposeront, à l'âge suivant, au naturalisme sociologique et au matérialisme économique. Cependant cette réhabilitation de la liberté paraît peu compatible avec la doctrine qui déduit l'origine du mal d'une loi d'individualité. Que le progrès ait pour effet de spiritualiser la nature humaine et d'affranchir les rapports sociaux de la pression des lois biologiques, nous le concevons sans trop de peine. Mais comment le progrès de la liberté morale peut-il se faire aux dépens de la personnalité qui en est le support? Là est le legs onéreux du traditionalisme à Lamennais. Là est le point faible d'une doctrine si puissamment élaborée, destinée, malgré tout, à exercer, indirectement au moins, une action si profonde sur la conscience française.

CHAPITRE IV

L'école positiviste. — Ses origines en France et en Angleterre. — Relations des positivistes avec les Saint-Simoniens et les Benthamistes.

Filiation historique de l'école traditionaliste et de l'école positiviste : la sociocratie. — Influence du positivisme sur le socialisme en France et en Angleterre. — Relations du positivisme français et du saint-simonisme, du positivisme anglais et du benthamisme. — Intérêt que présente à l'histoire de la question ouvrière la correspondance entre Comte et Mill : divergences morales qui en amenent la cessation.

De l'école traditionaliste à l'école positiviste, le passage est aisé et naturel. Séparées profondément par leur façon de concevoir les rapports de l'esprit et du monde physique, les deux écoles sont beaucoup plus près de s'accorder sur la nature du droit et de la morale sociale. Auguste Comte a reconnu l'influence de Joseph de Maistre sur sa politique appliquée et il a toujours eu devant les yeux le même idéal d'unité que Lamennais. Une histoire, même abrégée, des théories philosophiques sur la question sociale ne peut d'ailleurs manquer de faire une grande place à l'école positiviste, qui en a pro-

posé une solution nouvelle simultanément en France et en Angleterre. L'école positiviste passe pour avoir fondé la sociologie, qui permet d'étudier la question sociale à la lumière d'une connaissance méthodique des rapports entre le passé de la civilisation et l'avenir humain, entre la culture sociale et la formation de l'individu, entre les tendances inhérentes à la société et l'ensemble des lois de la nature. Peut-être est-on injuste envers d'autres écoles quand on attribue au positivisme la paternité de la sociologie[1]. Il est certain cependant que Comte, Littré, Stuart Mill et Spencer ont créé le mot et l'ont fait accepter. Ce sont eux qui, à tort ou à raison, ont assimilé l'objet et la méthode de la science sociale à ceux des sciences de la nature en la rapprochant le plus possible soit de la biologie, soit de la psychologie naturaliste.

Ajoutons à cela que le positivisme a exercé, au moins indirectement, une profonde influence sur le socialisme. Il a frayé la voie au socialisme dit scientifique, c'est-à-dire fataliste, matérialiste et même immoraliste. Auparavant les socialistes étaient le plus souvent théistes ou tout au moins panthéistes. Ils admettaient, à titre de postulat, une direction du monde vers le bien et l'espoir d'une victoire finale du bien sur le mal. Tous, à l'exception de Fourier, s'appuyaient sur quelque idéal moral, tantôt sur la justice, tantôt sur la fraternité. Bref le socialisme se présentait comme la formule d'un accord entre le bien moral et le bonheur. La diffusion du positivisme a profondément changé cet état d'esprit,

1. Voir sur ce point notre *Sociologie générale*, 1re partie (Doin et fils, 1912).

surtout en France. Les socialistes se sont dits sinon toujours athées et matérialistes, au moins agnostiques et naturalistes. Ils n'ont plus attendu la solution de la question sociale que du jeu des lois naturelles de la société, maniées plus ou moins habilement par la volonté collective. La confiance que les anciennes écoles socialistes plaçaient dans la puissance des idées morales s'est vue qualifiée d'utopie. Sans la diffusion de la sociologie positiviste la distinction courante du socialisme scientifique et du socialisme utopique n'aurait sans doute jamais vu le jour.

Cependant l'école positiviste, en dépit de ses aspirations à l'unité, n'a pas été une. Au nom de la science des faits sociaux elle a tenté de critiquer l'individualisme et le communisme. Contre le communisme, elle a défendu l'initiative et la liberté de l'individu; contre l'individualisme, elle a défendu l'autorité sociale, la « sociocratie ». Mais ses différents représentants n'ont pas également dosé la liberté individuelle et la sociocratie. Le positivisme de Comte a été sociocratique et autoritaire, celui de Littré et de Stuart Mill, libéral et même individualiste. Ces divergences sont du plus haut intérêt pour la sociologie appliquée et pour la philosophie sociale. Elles serviront d'excuse à la longueur de l'étude que nous consacrons aux trois fondateurs du positivisme.

L'école positiviste a souvent porté ses disciples à faire peu de cas du rôle de l'individualité et à le sacrifier à l'action des masses. C'est là un préjugé que démentent la biographie même des fondateurs de l'école et l'histoire de leurs relations intellec-

tuelles. Auguste Comte, John Stuart Mill, Émile Littré ont été des esprits éminemment originaux et personnels. Leur personnalité ne s'est pas laissé noyer dans un « courant social ». La réaction de chacun d'eux sur son temps a été l'origine de mouvements d'idées très différents qui, longtemps après eux, poussent encore l'opinion en des sens opposés. Dans leurs relations avec Comte, Stuart Mill et Littré ont d'abord accepté la situation modeste de disciples; puis ils ont rompu avec le maître et ont reconquis leur indépendance, non parce qu'ils pensaient autrement que lui en philosophie scientifique, mais parce qu'ils n'attribuaient pas la même valeur à l'autorité de la société et à la liberté de la pensée personnelle, à la hiérarchie sociale et au caractère individuel.

Ces divergences irrémédiables entre trois grandes intelligences qui, au milieu du XIXe siècle, vers 1840, étaient encore unanimes, et dont les successeurs se trouvent aujourd'hui placés aux pôles opposés du monde moral et politique, ne sont pas de simples incidents biographiques; elles sont intéressantes en elles-mêmes. Elles attestent que des esprits sincères ne peuvent étudier la question sociale sans rencontrer tôt ou tard le problème de la valeur de la personnalité.

La biographie de Lamennais nous a montré que l'histoire d'un esprit, d'une conscience peut résumer celle d'un temps. A plus forte raison le tableau des relations intellectuelles de trois intelligences d'élite a-t-il une valeur historique, surtout si elles appartiennent à des nations différentes. Rien ne peut être plus précieux pour nous que la correspondance entre

Auguste Comte et Stuart Mill, surtout si nous en replaçons les auteurs dans leur milieu original.

Comte a été dans sa jeunesse disciple et secrétaire de Saint-Simon; ses premiers essais ont paru dans la revue de l'École saint-simonienne, *le Producteur*. Il a donc fait ses débuts comme compagnon d'armes des premiers socialistes qui aient paru en France après la Révolution.

Stuart Mill a grandi au milieu d'un groupe influent et caractéristique lui aussi, celui des radicaux utilitaires. L'oracle de ce cercle était Jérémie Bentham, qui prit le jeune Mill pour collaborateur quand en 1824 il voulut rééditer une des œuvres de sa jeunesse, le *Traité des preuves judiciaires*. En ce groupe, les théories d'Adam Smith sur la liberté du travail, celle de Malthus sur les rapports de la misère et de la surpopulation, celle de Bentham sur l'arithmétique des plaisirs étaient tenues pour autant de dogmes incontestés. On ne concevait pas d'amélioration pour le sort de l'humanité si ces principes ne pénétraient pas profondément dans l'éducation de l'opinion[1].

Auguste Comte était donc issu du socialisme, Stuart Mill du libéralisme économique. Mais le travail de leur esprit les amena à s'écarter des doctrines qui avaient réconforté leur jeunesse. Mill se détacha du benthamisme, renouvela la science économique et fut le précurseur d'un parti qui, sans être proprement socialiste, fait cause commune avec le socialisme, le parti de la nationalisation du sol. Auguste Comte ne retint du saint-simonisme que

1. Stuart Mill, *Mémoires*, chap. IV (Trad. Cazelles, p. 100-103).

l'idée de la hiérarchie sociale. Il l'entendit en un sens toujours plus favorable à l'ordre existant, si bien que l'on peut voir en lui le précurseur de l'école de Le Play qui n'attend l'amélioration du sort de la classe deshéritée que de l'initiative des autorités sociales, des grands propriétaires et des chefs d'industrie [1]. L'histoire de la philosophie sociale peut-elle négliger les raisons qui ont imposé aux deux philosophes de tels changements d'attitude?

Émile Littré fut sans aucun doute un esprit de moindre originalité et de moindre puissance qu'Auguste Comte et Stuart Mill. Cependant ses variations sont, elles aussi, pleines d'intérêt. Il naît dans un milieu où se perpétuait l'esprit de la Révolution et du XVIII[e] siècle, où l'on professait le culte de la Convention. Comme Mill, il reçoit une éducation qui ne fait aucune place aux idées chrétiennes ou même déistes. Au lendemain de la révolution de 1830, Armand Carrel le fait entrer à la rédaction du *National* où l'on utilise sa connaissance des langues étrangères. Dès ce moment Littré est un esprit encyclopédique, préparé par ses études médicales, linguistiques et historiques à accepter une synthèse scientifique. Quand paraît le premier volume du *Cours de philosophie positive*, il devient disciple d'Auguste Comte. Il accueille surtout avec enthousiasme l'idée d'une sociologie fondée sur la série des sciences de la nature ainsi que celle d'une politique positive fondée sur la sociologie. Sa situation de

1. *La Réforme sociale en France, deduite de l'observation comparée des peuples européens*, notamment chapitres VI et VII et conclusion, t. II, *in extenso*, 2 vol., Plon, Paris, 1864.

rédacteur au *National* lui permet d'exposer en une série de lumineux articles la nouvelle philosophie et surtout ses applications sociales et politiques. Le *National* était alors le principal organe du parti républicain et c'est ainsi qu'une grande fraction de ce parti fut convertie au positivisme, événement qui n'a pas été négligeable. Pendant la crise qui suit la révolution de 1848, Littré continue sa propagande: il interprète dans le sens de la politique dite positive les événements qui transforment l'Europe, de l'Italie à la frontière russe. En 1852, il réunit ses articles dans une œuvre qui fait date dans l'histoire des doctrines sociales, *Conservation, Révolution, Positivisme* [1]. C'est une exposition des doctrines et des méthodes politiques de Comte, mais faite avec une précision et une clarté que Comte n'eut jamais. Littré y prédisait la perpétuité de la République, la fusion des républicains et des socialistes, la disparition définitive de la guerre [2]. Bientôt l'empire était rétabli et l'ère des grandes guerres recommençait en Europe. Littré reconnut la vanité des prévisions sociologiques de Comte; il confessa dès lors que, loin d'être une science faite, apportant la solution de tous les problèmes pratiques et théoriques, la sociologie était une science à faire [3]. En 1878, il donnait une nouvelle édition du même livre, mais en tenant compte de l'expérience acquise; il mettait

1. La première édition de cet ouvrage (1852) se composait de trois parties: 1° de la philosophie positive: 2° application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle: 3° des progrès du socialisme.
2. *Ibid.*, III[e] partie, § VI, VIII, X, XI, XII.
3. *Ibid.*, 2[e] édition, 3[e] section, § 18 (Prévision).

au point les thèses historiques et sociales de son maître et concluait en faveur de ce que Comte avait le plus abhorré, la démocratie libérale et le régime parlementaire. Sa transformation, effectuée dans un autre sens que celle de Mill, n'était ni moins complète, ni moins significative.

Pour tirer de la Correspondance entre Mill et Comte[1], des Mémoires de Stuart Mill, des études politiques de Littré tous les enseignements qu'ils contiennent, il faut, croyons-nous, jeter tout d'abord un regard sur les écoles auxquelles leurs auteurs avaient appartenu dans leurs années de jeunesse, le radicalisme utilitaire et le saint-simonisme, deux anneaux qui relient la philosophie sociale du XIX[e] siècle à la philosophie politique du siècle précédent.

Le radicalisme utilitaire, mieux nommé benthamisme du nom de son principal représentant, est, dans toute la force du terme, une doctrine de transition. Par ses tendances analytiques, sa méthode abstraite, sa confiance dans la science économique, il rappelle les constructions philosophiques du XVIII[e] siècle. Néanmoins son auteur s'associe à la réaction générale dont les doctrines de 1789 sont l'objet; il critique sans indulgence la *Déclaration des droits de l'homme* dans l'œuvre qui résume le mieux sa philosophie du droit, les *Sophismes anarchiques*. L'historien de la question ouvrière y verra aussi une doctrine de transition. Bentham prélude

1. Elle a été éditée deux fois, une première fois, mais incomplète, par la Société positiviste de Paris, en 1878, une seconde fois par M. Lévy-Bruhl, en y comprenant les lettres de John Stuart Mill à Comte.

au radicalisme démocratique quand il donne pour fin commune à toutes les sciences morales, à la législation, à la morale, à l'économie, à la politique, la recherche des conditions du plus grand bonheur du plus grand nombre. Il s'efforce de séparer la morale de toute idée religieuse; il n'attaque pas moins la religion naturelle que la révélation, lui reprochant de conduire à une morale ascétique et de nuire au bonheur commun. Quoiqu'il repousse l'idée révolutionnaire du droit populaire, il est d'accord avec la démocratie française sur un point fondamental : c'est que l'intérêt commun ne peut être défendu si le peuple ne participe pas à la législation et si le droit de suffrage reste entre les mains de la classe privilégiée. Mais Bentham est aussi loin que possible du socialisme, si le socialisme consiste principalement à nier que l'harmonie des intérêts puisse résulter de la libre concurrence. Dès la fin du XVIII[e] siècle, il publiait un *Manuel d'économie politique* offrant l'exposé le plus clair peut-être que l'on ait donné avant Bastiat de la théorie de l'harmonie des intérêts. Ses lettres sur la *Défense de l'usure* avaient précédé cet opuscule. Les législateurs qui limitent la liberté du prêt à intérêt y sont convaincus de nuire aux intérêts des emprunteurs qu'ils veulent protéger. Bref Bentham est l'apologiste peut-être le plus convaincu qu'ait trouvé la liberté du capital. Il condamne d'avance toute intervention de l'État qui pourrait la restreindre. L'idée directrice d'où dérivent tous ses arguments est que l'intérêt général ne peut être distingué de la somme des intérêts individuels et que par suite l'État tient une conduite absurde et nuisible en se faisant le tuteur

de particuliers, qui connaissent leurs intérêts mieux que lui[1].

Cependant, même dans l'école de Bentham, l'application de la maxime qui prescrit de chercher le plus grand bonheur du plus grand nombre avait produit des conséquences hétérodoxes. Deux socialistes authentiques se réclamaient du maître bien avant qu'un mouvement analogue n'eût éclaté en France. C'était Robert Owen et William Thompson. Owen fut le précurseur ou pour mieux dire l'initiateur du socialisme coopératif et expérimental. Il eut une carrière prodigieusement longue, car il mourut à quatre-vingt-sept ans en 1858. Un fait de nature à provoquer la réflexion des esprit bornés, convaincus que les hommes sont irrémédiablement asservis aux intérêts de leur classe, c'est qu'il appartenait au grand patronat. Il avait fait de sa filature de New-Lanark un champ d'expériences au profit de 2000 ouvriers qu'il y occupait. Il avait réussi à les grouper en sociétés coopératives et en sociétés d'ins-

1. « Les hommes d'État, avec moins d'occasion de s'instruire, moins d'attention à la chose, moins de connaissances pratiques, ne sont donc pas en état de former un meilleur jugement que les intéressés eux-mêmes, ni pour le choix de l'entreprise, ni pour les moyens d'y procéder.... Il s'ensuit que l'intervention des gouvernements est tout erronée ; qu'elle opère plutôt comme obstacle que comme moyen. Elle est nuisible d'une autre manière. En imposant des gênes à l'action des individus, elle leur fait éprouver un sentiment de vexation : autant de liberté perdue, autant d'atteinte au bonheur. » (*Manuel d'économie politique*, traduction française, p. 124-125, petite bibliothèque économique, Guillaumin, éditeur.) Cf. p. 139 du même volume : « Ne pas trop gouverner, laisser les hommes vivre à leur fantaisie, sous la seule condition de ne pas se nuire les uns aux autres. De même pour accroître la richesse, ce que l'État a de mieux à faire, c'est de ne rien faire ».

truction conformes aux principes de Pestalozzi et en un petit nombre d'années il les avait arrachés à l'ivrognerie, à la misère et à l'ignorance. Plus tard il avait consacré toute sa fortune à donner plus d'extension à ses expériences et fondé dans cette intention le village de New-Harmony aux États-Unis. Le socialisme expérimental d'Owen reposait sur une idée appelée plus tard, à tort ou à raison, à un grand avenir : c'est que le caractère de l'homme est en grande partie le produit du milieu et que pour changer l'individu il faut changer le milieu où il se forme[1]. C'était là une conséquence indirecte de la morale benthamiste qui fait de la conscience et du caractère le produit de la sensation et de l'expérience du plaisir et de la douleur.

William Thompson a été le principal disciple d'Owen et a poussé beaucoup plus loin les principes du chef de l'école. Il publiait en 1824 un livre dont le titre suffit à indiquer quel problème son auteur s'était posé et à montrer quel lien rattache au benthamisme les conceptions socialistes à leur naissance[2]. C'est une *Recherche des principes de la distribution des richesses les plus propres à contribuer au bonheur humain*. Thompson mourut en 1833, l'année même où chez nous Lamennais publiait les *Paroles d'un Croyant*. Thompson concluait lui aussi

1. Owen exposa cette thèse dans deux œuvres qui parurent successivement en 1813 et en 1836 : *New View of Society or Essays on the principle of human character*; *Book of the new moral World*.

2. *Inquiry into the principles of the distribution of Wealth most conducive to human happiness*. Sur la place de Thompson dans l'histoire du socialisme, voir Anton Menger : *Le droit au produit intégral du travail*. Chap. v (Trad. Andler, Giard et Brière, 1900).

que le salariat ne donne pas satisfaction au vrai principe de la distribution des richesses. L'ouvrier doit recevoir la valeur intégrale de son travail pour que les conditions du bien-être général soient assurées.

Comme Owen, Thompson, fidèle à l'idée benthamiste qui condamne l'intervention de l'État, n'attend que de la communauté libre le remède aux maux infligés au monde du travail par la rente foncière et le profit du capital. On a remarqué que dès 1832 il avait organisé des « bourses du travail » qui ne lui survécurent pas. Tandis que les idéalistes allemands d'alors plaçaient dans l'action de l'État toute leur confiance, les premiers socialistes anglais comptaient sur la liberté seule pour améliorer l'ordre économique. C'est d'ailleurs une grosse question de savoir si le libéralisme juridique et économique ne comporte pas la substitution de la coopération à l'entreprise privée et s'il ne reconnaît d'autres mobiles de l'initiative que l'égoïsme. Les benthamistes de l'aile gauche ont eu le mérite de poser le problème que Stuart Mill eut toujours présent à l'esprit et dont Secrétan devait donner une solution élégante.

Le saint-simonisme fut en France ce que le benthamisme était en Angleterre, avec toutes les différences dues au caractère national et aux influences historiques[1]. L'école saint-simonienne eut sur le benthamisme cette infériorité d'avoir à sa tête tantôt un esprit malade comme Saint-Simon,

1. Ces differences devaient être montrees vigoureusement par Stuart Mill dans sa correspondance avec G. d'Eichtal. Lettres II, III, IV, VII, X. (John Stuart Mill. *Correspondance inédite avec Gustave d'Eichtal*, 1828-1871, Alcan, editeur, 1898.)

tantôt un charlatan comme Enfantin et ne peut présenter qu'un seul homme comparable en fermeté morale et en vigueur d'esprit à Bentham, à Owen, à Thompson, le publiciste Bazard, auteur de la meilleure exposition que nous ayons de ses doctrines[1].

A cela près, le parallèle est frappant. Comme le benthamisme, le saint-simonisme réagit contre les principes de 1789, mais il travaille à accentuer le mouvement révolutionnaire dans le sens de la démocratie sociale. Comme le benthamisme, il déclare la guerre à l'ascétisme chrétien et propose de fonder une morale nouvelle sur la réhabilitation de la chair, entendant par là les joies terrestres, le bien-être, l'industrie. De même que le benthamisme donne pour idéal à la morale appliquée *le plus grand bonheur du plus grand nombre*, le saint-simonisme propose, presque dans les mêmes termes, de rechercher *l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*.

Cependant les deux écoles présentent à certains égards une antithèse qui tient à l'opposition des caractères nationaux et des milieux historiques. Les benthamistes restèrent toujours fidèles au principe du laissez-faire, même quand ils réclamèrent une nouvelle répartition des richesses : du moins ne l'attaquèrent-ils jamais. Comme les économistes de l'école anglaise, dont ils furent les juristes, les moralistes et les politiques, ils placèrent toujours leur confiance dans l'initiative privée. L'intervention du

1. *Doctrine de Saint-Simon*, 2e édition (Mesnier, éditeur, Paris, 1830).

gouvernement ne rencontra jamais que défiance de leur part[1]. Les saint-simoniens au contraire travaillaient à restaurer la confiance en l'autorité sociale. Les benthamistes étaient des partisans absolus de la liberté politique et des institutions parlementaires; ce sont les saint-simoniens qui ont groupé tous les arguments opposés depuis à ce régime et ont décrié la liberté politique comme les libertés privées[2]. Les benthamistes ignorent la notion de classe et ne voient que des individus plus ou moins favorisés mais dont la condition légale peut être rendue aussi égale que possible : bien avant Karl Marx, les saint-simoniens ont réintroduit dans la science politique la notion des classes hostiles en montrant la société partagée en *Travailleurs* et en *Oisifs* dont tous les intérêts sont contradictoires, les travailleurs vivant de salaires, les oisifs d'intérêts, de loyers et de fermages, c'est-à-dire de revenus prélevés sur les fruits du travail[3]. Les benthamistes s'efforcent d'adapter l'institution de la propriété aux conditions du plus grand bonheur du plus grand nombre; la section la plus avancée de l'école, l'owenisme se contente de recommander les sociétés coopératives et les communautés économiques libres, agricoles et industrielles : les saint-simoniens contestent le caractère immuable et absolu du droit de propriété. Institution sociale, la propriété est soumise à la loi du changement; quant à l'objet : on a cessé d'appro-

1. Sur le rôle législatif des benthamistes, voir V. Dicey : *L'opinion publique et le droit*, 6e leçon.

2. *Catéchisme des industriels*, 2e cahier, p. 95 sq. (Setier, éditeur, Paris, 1824).

3. *Économie politique et politique*, 1re partie, § 6. Cf. p. 61-119.

prier l'homme pour ne plus approprier que les choses; quant à son mode de transmission et aussi quant à son importance : ils concluent qu'elle ne doit plus être qu'un droit viager, prenant fin avec l'individu. Ils veulent abolir radicalement l'héritage en ligne collatérale et soumettre l'héritage en ligne directe à une taxe progressive. Les ressources ainsi acquises à l'État serviront à assurer le crédit à bon marché aux « capacités industrielles » que chaque génération verra surgir et que suscitera d'ailleurs une éducation sociale appropriée[1].

1. *Économie politique et politique* (Articles extraits du *Globe*), 1re partie, § 10. Éditée dans la collection *La Religion Saint-Simonienne*. Au bureau du *Globe*, Paris, 1832.

La Xe lettre de Mill à Gustave d'Eichtal nous permet de voir ce que le plus pénétrant des jeunes benthamistes d'alors acceptait de la doctrine de Saint-Simon. « On commence en Angleterre à parler de votre doctrine et elle soulève ici quelque curiosité. J'ai pu servir à la faire connaître de quelques personnes sur leur demande : en somme, bien que je ne sois pas saint-simonien, ni probablement sur le point de le devenir, *je tiens bureau de Saint-Simonisme* chez moi. Mais la lecture journalière du *Globe* jointe à diverses autres causes, m'a fait sensiblement me rapprocher de beaucoup de vos opinions, et je vous regarde comme étant décidément à la tête du mouvement de la civilisation. »

« ...Votre système, fallût-il même le considérer comme impraticable, différerait cependant de tous les autres systèmes auxquels on a pu faire le même reproche, sous ce rapport que, si le but final ne peut être atteint, ici du moins tous ou presque tous les avantages pratiques se trouvent sur le chemin qu'on suit. »

« ... Si des hommes dont les vues sont si larges, l'enthousiasme si ardent et si généreux, l'intelligence si pénétrante et si vigoureuse, devaient être incapables de réaliser leur propre conception du devoir, quelle espérance resterait-il pour le reste de l'humanité? Si au contraire la société saint-simonienne se maintient sans schisme et sans hérésie, si elle continue à propager sa foi et à multiplier le nombre de ses sectateurs dans la proportion

Ainsi les deux philosophes qui ont fondé le positivisme, l'un dans le *Cours de philosophie positive* et le *Système de politique positive*, l'autre en écrivant son *Système de logique inductive et déductive*, son *Examen de la philosophie de Hamilton*, enfin son *Essai sur la religion* se rattachaient à des écoles politiques au fond très semblables. De même qu'en France, avant et surtout après 1830, les saint-simoniens attaquaient le parti libéral, qui jugeait la Révolution terminée avec l'établissement définitif de la monarchie constitutionnelle, de même les benthamistes qui avaient fondé la *Société utilitaire*, dirigeaient leurs coups sur le parti whig, prototype du libéralisme européen [1]. Ils lui opposaient le radicalisme utilitaire dont le souci était, non pas seulement la limitation du pouvoir royal par la prérogative parlementaire, mais la recherche des conditions du plus grand bonheur du plus grand nombre. Mill fut dès l'origine l'un des orateurs et des écrivains attitrés de la *Société utilitaire* [2]. Quand cette *Société* voulut avoir sa revue et fonder, en opposition à l'organe des libéraux, la *Revue d'Edimbourg*, un organe radical (la *Westminster Review*), Stuart Mill en fut un des principaux rédacteurs. Ainsi Auguste Comte et John Stuart Mill combattaient déjà pour la même cause quand un saint-simonien, Georges d'Eichtal, les mit en rapport.

de ces deux dernières années, et cela pendant quelques années encore, alors je verrai comme un rayon de lumière luire à travers les ténèbres. » P. 149-151.

1. Stuart Mill, *Mémoires*, chap. IV. Cf. Dicey, *Leçons sur les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre au cours du XIXe siècle*, 6e leçon.
2. *Correspondance avec G. d'Eichtal*, avant-propos, p. VI.

Alors commença la correspondance dont nous devons la publication définitive à M. Lévy-Bruhl (1899). De novembre 1841 à décembre 1847, beaucoup d'idées y furent exprimées surtout par Mill. Un ironiste pourrait noter un singulier renversement des rôles. Mill l'individualiste ne traite jamais que d'idées générales et sait effacer son moi ; Comte, l'altruiste, le sociétaire, occupe trop souvent son correspondant de sa propre personne, de ses démêlés avec le comité de l'École polytechnique, avec l'éditeur Bachelier, avec Arago, le « sultan de l'Observatoire », etc. [1]. Sa fierté nationale ne l'empêche pas de faire appel à la générosité anglaise. La correspondance traite surtout de problèmes sociaux, de l'état de l'esprit public chez les deux peuples [2], des méthodes applicables à l'étude des faits sociaux [3], de la valeur scientifique de l'économie politique [4], enfin de la question ouvrière [5].

Il est deux passages qu'une histoire telle que la nôtre doit particulièrement retenir, car chacun des deux correspondants y expose le plan de l'action qu'il se propose d'exercer. Le premier se lit dans une lettre d'Auguste Comte à Mill en date du 1er mai 1844. Comte, qui jusque-là était un penseur solitaire, tout occupé de la constitution de sa philosophie positive, annonce l'intention de se transformer en apôtre du prolétariat français et de le

1. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, lettres XVIII, XXII, XXIV, XXVIII, XXIX, XLIX, LII, LV, LVI.
2. *Ibid.*, lettres I, II et III, etc.
3. Lettres XXI, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXV, XXXVI.
4. Lettres XLVIII, LXIV, LXV.
5. Lettres XIX, LXXXIX.

conquérir à la nouvelle doctrine. Cette idée, qui devait s'épanouir quelques mois plus tard dans le *Discours sur l'Esprit positif*, allait devenir l'âme de la politique dite « positive ».

« Je crois qu'on ne peut se figurer convenablement, hors de France, ou plutôt hors de Paris, l'admirable impulsion philosophique que nos masses populaires ont indirectement reçue de notre grand ébranlement révolutionnaire, par suite duquel leurs esprits actifs ont été habituellement élevés à un degré de généralité, aussi bien que d'émancipation, qui n'a pas encore d'équivalent dans tout le reste de l'Occident. L'heureuse absence actuelle de notre sotte culture scolastique les rend propres, dans cette lumineuse situation mentale et morale, à saisir directement, quoique d'une manière nécessairement très confuse, le véritable esprit d'une rénovation philosophique à laquelle les intelligences mal cultivées qui pullulent dans le monde lettré ne peuvent s'élever que très laborieusement et d'une façon très imparfaite, après une lente instruction préalable, presque jamais assez complète. Depuis quatorze ans que je poursuis cet enseignement, il m'a procuré spontanément plusieurs occasions d'apprécier à cet égard, par de libres entretiens personnels, les tendances fondamentales propres à nos diverses classes, et je vous assure que, parmi les esprits qui ne sont pas professionnellement philosophiques, c'est chez de vrais ouvriers, (horlogers, mécaniciens, imprimeurs, etc.) que j'ai trouvé jusqu'ici la plus saine appréciation, non moins mentale que sociale, de la nouvelle philosophie. C'est, je crois, sans aucune exagération

spéculative, que j'ai publiquement signalé nos prolétaires comme devant lui servir un jour de principal appui, quand le contact aura pu suffisamment s'établir, ce qui est encore bien loin d'avoir lieu[1] ».

De son côté Mill adresse à Comte, en date du 17 mai 1847, une lettre qui caractérise merveilleusement ses tendances sociales. Il s'y élève de la question irlandaise à la question agraire et à la question sociale en général et énonce une idée, dénaturée depuis, mais vraie au fond et destinée à un grand avenir : c'est que l'amélioration du sort des prolétaires ne doit pas se faire sans eux, qu'elle doit être autant que possible leur œuvre et qu'un gouvernement paternel y est impropre.

« Nous sommes entrés à plein (sic) voile dans le système du gouvernement charitable. Il y a longtemps qu'on prêche aux classes supérieures qu'elles ne remplissent plus leur mission, qu'elles sont tenues à faire quelque chose pour ceux dont le travail les nourrit, qu'elles n'ont le droit de gouverner qu'à la condition d'être moralement responsables du bien-être de la société et notamment de la classe pauvre. Elles ont entendu cette obligation de la manière dont elles le pouvaient, c'est-à-dire de la manière la plus facile et la plus ignoble, en la réduisant aux proportions de l'aumône.

« Aujourd'hui, il n'est question que de donner aux pauvres, non seulement de l'argent, mais aussi, il

1. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, avec les réponses de Comte, publiées par Lévy-Bruhl, p. 312-313 (Alcan, 1899).

est juste de le dire, tout ce qu'on croit leur être utile, comme le raccourcissement des heures de travail, une meilleure police sanitaire, de l'éducation même, chrétienne et protestante surtout, mais sans exclusion de quelques connaissances terrestres [1]. Il s'agit enfin de les gouverner paternellement, et la cour, les nobles, les riches s'y disposent tout tranquillement, sans jamais se douter qu'il faille pour cela autre chose que de la bonne volonté, et en concevant le but selon la mesure de leur propre capacité intellectuelle et morale, c'est-à-dire d'abord en fai-

1. Dans ses excellentes leçons sur les *Rapports du droit et de l'opinion publique en Angleterre au cours du XIXe siècle*, Dicey nous apprend que le premier mouvement, sinon socialiste, au moins interventionniste en ce pays, celui qui aboutit au premier *Factory Act* et à la protection des enfants employés dans les manufactures, fut dû à des tories, chauds partisans de l'Église établie. Il eut pour initiateurs Southey, Oastler, Sadler et Lord Shaftesbury. « Southey (1774-1843) était en 1830 un tory parmi les tories.... Le fondement de son credo politique, c'était la foi dans les avantages que l'on peut retirer du libre emploi de l'influence de l'Église et des ressources de l'État au profit des pauvres. » — « Oastler (1789-1861) était un démagogue, mais c'était aussi un adepte de l'Église établie, un tory et un protectionniste. » — « Michael Sadler (1780-1835) était par sa naissance membre de l'Église d'Angleterre. Élevé dans les principes tories, il resta toute sa vie un tory fervent. Il combattit l'émancipation des catholiques et la réforme parlementaire. En 1823, les souffrances infligées aux enfants dans les manufactures attirèrent sa plus vive sympathie. Il s'intéressait déjà aux questions économiques et sociales et il devint, non seulement le chef, mais le théoricien du mouvement manufacturier. Socialiste chrétien et tory, il attaqua — sans bien connaître l'économie politique, l'individualisme qui est à la base de l'enseignement des économistes. » — « Lord Shaftesbury était l'humanitaire tory idéal. Nous pouvons lui appliquer le vers bien connu de Cowper, dans lequel il fait l'éloge ou la satire d'un pair qui fut l'ornement de la première renaissance évangélique : un homme qui porte la couronnette et qui prie. » (Dicey, 7e leçon, p. 210 à 213.)

sant abstraction complète de la dignité morale de la classe pauvre. Cela est très naturel, attendu qu'ils n'ont que faire de ce sentiment pour eux-mêmes, n'ayant plus la dignité morale du passé et n'ayant pas encore celle de l'avenir; d'ailleurs, s'ils en avaient, ils ne la croiraient pas faite pour des gens pauvres, pour des ouvriers. Ensuite, ils oublient complètement, ou plutôt ils n'ont jamais su que le bien-être ne s'accomplit pas par les seules qualités passives et qu'en général ce qu'on fait pour les personnes ne leur est utile qu'à condition de seconder seulement ce qu'elles font pour elles-mêmes. *Ils se flattent que le bonheur des prolétaires dépend des riches et ne se doutent pas qu'en définitive il dépend de l'énergie, du bon sens et de la prévoyance des prolétaires eux-mêmes; que le philanthrope le plus haut placé n'y peut rien qu'en éclairant et en renforçant ces précieuses qualités chez les pauvres et que, si, au contraire, il y porte atteinte, s'il tâche de mettre l'intervention sociale à la place de ces vertus individuelles, il devient nécessairement nuisible au lieu d'utile* [1]. Mais de cela, nos philanthropes comme il faut n'ont pas la moindre idée, dénués qu'ils sont de toute connaissance approfondie et pétris de suffisance aristocratique.

...« Certes on n'a pas eu de pareilles idées en 1793 et on n'a aujourd'hui, chez les communistes, rien d'aussi profondément anti-social. Ce qui en sortira, impossible de le prévoir. J'y vois, pour seule consolation, une réaction certaine contre le système du gouvernement charitable. On aura une grande preuve

1. C'est nous qui soulignons.

expérimentale de cette vérité qu'on ne peut pas traiter l'ouvrier comme on traite le bétail, c'est-à-dire le faire travailler pour les autres en lui donnant une bonne nourriture et un bon gîte. Cela n'était possible que lorsqu'on y ajoutait le fouet. On ne peut pas plus en industrie qu'en autre chose, faire marcher l'ancien système en lui ôtant l'un après l'autre tous ses moyens d'action[1]. »

Pourquoi cette correspondance prit-elle fin si tôt? Pourquoi ces amis intellectuels n'eurent-ils rien à se dire au cours de l'année 1848 et des années suivantes où se passaient des événements si bien faits pour susciter leurs réflexions? C'est que leur sympathie philosophique n'avait pas résisté à l'épreuve même de la correspondance. D'année en année, de lettre en lettre les divergences allaient s'aggravant. Elles portaient sur le point essentiel, sur la valeur de l'autorité sociale comparée à la liberté de la personne. Comte avait retenu des saint-simoniens l'idée de hiérarchie; il donnait pour fin pratique à la sociologie de réhabiliter, auprès des esprits avancés, la notion d'inégalité ou de classement hiérarchique. Il s'attachait avant tout à défendre la hiérarchie domestique, l'autorité de l'homme sur la femme. Mill pensait au contraire, sous l'influence de celle qui, après avoir été sa collaboratrice, devint sa femme, Madame Taylor, que le plus grand progrès de la société future sera d'abolir l'inégalité des sexes et d'associer la femme à toute l'activité de la société civilisée. Comte réclamait la séparation de l'État et de l'Église, la liberté illimitée d'enseignement, de

1. *Lettres inédites de John Stuart Mill à A. Comte*, p. 549-553.

presse, de réunion, mais c'était en vue de constituer une opinion publique irrésistible, formée par les « philosophes positifs » et maîtresse de toutes les réputations, même posthumes. Mill estimait qu'il faut soustraire non seulement à l'autorité constituée, mais aux appréciations de l'opinion publique toute la part de liberté individuelle qui ne nuit pas à la liberté générale. Enfin nous savons ce que Mill pensait du gouvernement paternel et charitable et de son aptitude à résoudre la question ouvrière. Or, moins d'un an après cette lettre, Comte, dans son *Discours sur l'ensemble du positivisme*, allait conclure à l'institution de ce gouvernement paternel et charitable en recommandant l'insouciance aux prolétaires. La divergence ne pouvait être plus grande entre deux esprits qui paraissaient appliquer une même méthode scientifique[1].

1. « Comte, écrit Mill, vécut assez pour porter ses doctrines jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences, en traçant le plan de son dernier ouvrage, le *Système de politique positive*. C'est le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être de celui d'Ignace de Loyola. » (*Mémoires*, trad. française, p. 203.) Cf. *Auguste Comte et le positivisme* (2e partie). — Traduction G. Clemenceau (Alcan, éditeur).

CHAPITRE V

Le Positivisme (*suite*). — Auguste Comte et la sociocratie.

— Effort d'Auguste Comte pour ramener la question sociale à la conscience d'une crise intellectuelle. — Approbation donnée à l'institution de la propriété et à la concentration des capitaux. — Le remède à l'anarchie des esprits demandé à une restauration du pouvoir spirituel. — Solidarité du prolétariat et du sacerdoce humanitaire. — Nouvelle éducation de l'opinion fondée sur le principe de la subordination de la personnalité à la socialité. — Théorie phrénologique de la personnalité. — Le mal moral placé dans le caractère personnel. — Concessions d'Auguste Comte à la méthode révolutionnaire : grève générale, décomposition politique de la France, pacifisme antimilitaire. — Échec des prévisions sociologiques de Comte.

Le positivisme n'a pu donner à la question sociale une solution définie ou même une solution cohérente. Il n'est rien d'étonnant à cela si le positivisme désigne une direction générale de l'esprit philosophique au XIX siècle. Toutefois nous avons ici en vue, non pas ce courant général, mais la doctrine du petit groupe de penseurs qui se forma autour d'Auguste Comte au lendemain de 1830. Leur lien était l'idée d'une science nouvelle à créer, en vue de comprendre la crise de la société moderne et d'en trouver le

remède. Le groupe se dispersa quand les disciples reconnurent l'impossibilité d'accepter la sociologie du maître et ses applications à la morale et à la politique.

L'originalité d'Auguste Comte est d'avoir considéré la question sociale comme une crise intellectuelle et d'avoir proposé d'y appliquer un remède de nature intellectuelle. Sociologie, voilà le mot magique, qu'attendait une prodigieuse fortune! Fonder une science nouvelle qui soit aux troubles et aux imperfections de la société ce que la physiologie est aux maladies et à l'art de les guérir, ce que les sciences mécaniques sont à l'industrie humaine, telle est la promesse du positivisme. S'il avait pu la tenir, l'histoire du socialisme aurait été close au moment même où elle venait de s'ouvrir. Chercher pourquoi la promesse ne fut pas tenue, c'est là une étude dont l'intérêt suffit à justifier la place que nous accordons à Auguste Comte.

Nous ne pouvons songer à présenter, même à grands traits, sa sociologie. En est-il besoin d'ailleurs? Est-il rien de plus rebattu que la théorie du consensus social et celle du progrès ou développement de l'ordre, déduite de la loi des trois états! Un point plus intéressant est de savoir si Auguste Comte cherchait, autant qu'il le disait, à fonder une science indépendante des préoccupations morales, religieuses et politiques. Entre ses mains et celles de ses disciples la sociologie a été le spécimen le plus complet de ce qu'on a appelé à bon droit les caricatures de la science. Néanmoins son influence sur le socialisme, en France surtout, a été durable et n'a pas encore cessé. Elle fut due d'un côté à ce que la

sociologie, excitait une curiosité légitime en proposant un problème scientifique bien réel et que, d'un autre, elle devenait une machine de guerre propre à battre en brèche la croyance à la liberté morale, au droit individuel et à la valeur de la personnalité.

Dans la bouche d'Auguste Comte, un même terme désigne trois idées radicalement différentes au regard de l'esprit critique, mais qui peuvent, pour les besoins de la polémique philosophique, être substituées habilement l'une à l'autre. La sociologie désigne d'abord l'idée, la promesse d'une science spéciale ayant pour tâche d'étudier méthodiquement les sociétés, leurs variations, leurs différents degrés de développement dans leur rapport avec les lois de la nature, avec les lois de la cosmologie, de la biologie et de la physiologie cérébrale. Comte se borne ici à reprendre le problème déjà posé magistralement avant lui par Montesquieu et Herder, et auquel son contemporain Quételet donnait une méthode nouvelle en constituant la statistique morale. Mais la sociologie est encore autre chose. C'est l'étude du sujet collectif de la connaissance et de l'action, et à ce titre elle doit remplacer la psychologie, la logique et l'éthique. C'est enfin une nouvelle ontologie. La sociologie n'étudie les sociétés que pour dévoiler la réalité du Grand Être, l'humanité, et pour déceler l'illusion qui attribue une réalité au moi.

Prise dans la première acception, la sociologie ne serait qu'une nouvelle science spéciale, destinée à compléter la série des sciences positives et à éclairer l'action éducative et politique. Prise dans le second sens, elle est déjà beaucoup plus. Identifiant le sujet

et l'objet, le Moi et le Non-Moi, elle prélude à la constitution d'une véritable « philosophie première », propre à donner satisfaction à l'un des *desiderata* de Bacon et à remplacer la métaphysique. Enfin, dans sa troisième acception, la sociologie n'est rien de moins que le dogme d'une nouvelle religion, la religion de l'humanité[1].

Ainsi entendue, la *sociologie* contenait la *sociocratie* c'est-à-dire une morale et une politique apportant le remède aux maux causés par l'individualisme moderne. L'histoire du comtisme ne se sépare pas de l'histoire de la question sociale.

Chacun sait que dans sa jeunesse Auguste Comte avait adhéré à l'école qui en France a ébauché, après la Révolution française, le mouvement socialiste, l'école saint-simonienne[2]. Il avait collaboré avec Saint-Simon à la composition d'un ouvrage de propagande, le *Catéchisme des industriels* (1824). Jusqu'à 1830, il était resté fidèle à l'école, ne publiant ses essais de science politique que dans la revue saint-simonienne, *le Producteur*. Au début de sa carrière, il reconnaissait donc une question sociale au sens étroit du mot et il acceptait la doctrine de l'école qui la résolvait aux dépens de la propriété privée et de la classe qui vit de revenus sans travail. Cette solution, sa sociologie le conduisit à la remettre en doute. Comte a finalement conclu en justifiant l'héritage et le rôle social de la classe

1. *Cours de philosophie positive*, t. IV, notamment leçon 49 ; t. VI, leçons 58, 59, 60. -- *Système de politique positive*, t. I, introduction fondamentale, chap. I ; t. IV (*in extenso*).

2. Georges Dumas, *Saint-Simon, père du positivisme*. (*Revue philosophique*, t. LVII, 1904, p. 137 et suiv.)

qui détient héréditairement la richesse et même l'accumule. Il n'a reconnu à la classe des salariés d'autres garanties que la bienveillance des propriétaires et des capitalistes et surtout l'appui du nouveau sacerdoce qu'il voulait fonder. Comment une transformation si profonde a-t-elle pu s'opérer dans son esprit?

Un examen du *Cours de philosophie positive* et du *Système de politique positive* donne la réponse. Mais il faut y joindre celui des études de jeunesse publiées dans *le Producteur*, le *Discours sur l'Esprit positif* (1846) et enfin la correspondance avec Stuart Mill.

Osons toutefois l'avouer : la formation des idées d'Auguste Comte restera toujours en grande partie énigmatique et se dérobera aux investigations de la critique. Il ne faisait pas connaître ses sources, se faisant gloire de borner ses lectures à quelques grands poètes ou à quelques mystiques, bref de tout tirer de ses méditations. Cependant, il me paraît hors de doute que le milieu intellectuel agissait sur lui et que, sur certains points fondamentaux, il a suivi plutôt que devancé les penseurs sociaux de son temps. Il ne vivait pas dans un isolement complet et la conversation pouvait suffire à lui faire connaître beaucoup d'écrits dont il dédaignait la lecture.

Nous croyons pouvoir distinguer dans la vie intellectuelle de Comte trois phases principales : une phase saint-simonienne, qui prend fin à peu près en 1830, une phase philosophique marquée par la composition du *Cours de philosophie positive* (1830-1846), une phase humanitaire ou religieuse, qui va de la publication des deux discours sur l'*Esprit positif*

(1846) et sur l'*Ensemble du positivisme* (1848) à la mort du philosophe (1857). Comte débute par l'action sociale, d'accord avec l'école qui se propose de renouveler la constitution économique de la société; pendant vingt ans il quitte l'action pour la spéculation, la constitution d'un système de philosophie fondé sur la science; enfin dans ses dernières années, il revient à l'action, mais dans des conditions nouvelles et en désavouant énergiquement son premier maître[1].

Cependant le pli saint-simonien ne s'était pas aussi

1. « Dès le debut de ma carrière, je n'ai jamais cessé de représenter le grand Condorcet comme mon père spirituel. Cette filiation normale ressort directement de la comparaison de mes doctrines, puisque ma fondation de la sociologie consista surtout à réaliser dignement le projet conçu par mon précurseur pour subordonner la politique à l'histoire.... Outre mes constantes declarations, de tels rapprochements doivent suffire aux esprits impartiaux et judicieux pour rejeter comme absurde toute autre supposition sur l'impulsion initiale de mes travaux. Cependant la funeste liaison de ma première jeunesse avec un jongleur dépravé poussa l'envie et la frivolité vers une hypothèse qui malgré son irrationalité se propagea beaucoup. Une secte éphémère, bien digne à tous egards du chef qu'elle se forgea, devint le principal organe d'une fable qui lui permettait, en satisfaisant sa haine, d'exploiter impunement mes premiers ecrits.... Mais afin que mon silence ne concoure point a prolonger une telle méprise, je reviens une dernière fois sur de pénibles souvenirs pour declarer ici que je ne dus rien à ce personnage, pas même la moindre instruction. Seduit par lui vers la fin de ma vingtième année, mon enthousiasme, jusqu'alors appliqué seulement aux morts, me disposa bientôt a lui rapporter toutes les conceptions qui surgirent en moi pendant la durée de nos relations. Quand cette illusion fut assez dissipee, je reconnus qu'une telle liaison n'avait comporté d'autres resultats que d'entraver mes meditations spontanées, antérieurement guidees par Condorcet, sans me procurer d'ailleurs aucune acquisition.... Une telle stérilité s'explique aisément d'après la nature et l'éducation d'un écrivain vague et superficiel. Il ne se distingue réellement des autres littérateurs que comme moins lettré, quoique autant dépourvu d'instruction

complètement effacé que Comte le disait et le pensait. Des enseignements de Saint-Simon et de Bazard il a retenu deux idées sans lesquelles on ne comprendrait pas l'orientation de sa sociologie : l'une est l'incompétence des économistes dans l'appréciation des conditions d'une véritable harmonie des intérêts, l'autre est la distinction de deux périodes alternant dans tout le cours de l'histoire de la civilisation. Par opposition aux économistes de l'école anglo-française dont on connaît la doctrine, l'école saint-simonienne voit dans le laissez-faire une abdication pure et simple de la conscience et de l'intelligence sociales, abdication temporaire d'ailleurs, et due à l'absence d'une doctrine morale autorisant l'intervention[1].

Comte devait reprendre cette idée dans la 46e leçon du *Cours de philosophie positive*, où il soumet l'œuvre des économistes à une critique sommaire. S'il félicite les économistes d'avoir entrevu le principe de l'harmonie des intérêts et d'avoir mis fin au préjugé populaire qui croit le gain de l'un inséparable de la perte de l'autre, il leur reproche d'avoir méconnu, en professant le principe du laissez-faire, le lien qui rattache l'activité matérielle d'un peuple à son activité intellectuelle et à sa vie morale. Les phénomènes économiques forment le point de départ de l'activité humaine, l'homme devant d'abord agir sur le monde extérieur s'il veut développer les attributs de sa

scientifique. Toujours incapable de rien créer, il se bornait à refléter les inspirations extérieures, même dans ses aberrations. » *Système*, t. III, préface, p. xv.

1. *Doctrine de Saint-Simon* : *Économie politique*, 1re partie, § 7, p. 71-74.

nature, mais c'est à la science et à la morale qu'il appartient de diriger l'activité matérielle vers son vrai but qui, loin d'être la satisfaction des appétits grossièrement égoïstes, est la permanence de la famille et de la cité. L'harmonie des intérêts suppose donc la subordination des intérêts matériels aux biens supérieurs de la civilisation, et tel ne peut être le résultat du laissez-faire. Purement négative, bonne pour détruire l'ancien ordre économique, qui ne correspondait plus aux résultats de la science et à l'essor des forces sociales, mais impuissante à rien reconstruire, la doctrine du laissez-faire n'est en somme qu'une application de la métaphysique à l'ordre industriel.

Quant à l'histoire, Saint-Simon empruntant à Vico l'idée que la vie des sociétés présente des répétitions, des rythmes, avait ramené ces rythmes à l'alternance des phases organiques et des phases critiques. Dans les premières, l'esprit humain, en possession de principes, de croyances fondamentales, ne laisse la discussion porter que sur les applications plus ou moins étendues que l'on peut faire de ces principes. Dans les phases critiques, il met les principes eux-mêmes en discussion. Or toute critique est dissolvante; elle ne peut avoir d'autre rôle que de remplacer des croyances caduques par d'autres plus propres à ramener dans les rapports humains la paix, l'harmonie et le bonheur. Une phase critique est nécessairement transitoire et se termine toujours par l'avènement d'un nouveau dogme[1].

1. *Doctrine de Saint-Simon*, exposée par Bazard et Enfantin, 3e séance, p. 137 et suiv. (2e édition, Mesnier, Paris, 1830.)

Auguste Comte devait incorporer ces vues à sa théorie sociologique du progrès ou du développement social sans leur faire subir la plus légère modification. L'ébranlement de la société contemporaine est à ses yeux le prolongement de la grande crise de 1789, qui elle-même faisait suite aux crises moins profondes de la Renaissance et de la Réforme. Le problème pratique est de sortir de cette crise sans tenter l'inutile restauration de croyances abandonnées. La seule idée propre à Comte, c'est que la solution de la crise ne peut être attendue que de l'esprit scientifique, seul capable d'arrêter l'action dissolvante de la métaphysique.

Tel est le point de départ commun à l'école positiviste et à l'une des plus anciennes écoles socialistes. Il est aisé de voir comment la divergence se produisit. Les saint-simoniens eurent dès 1828 le sentiment qu'elle était inévitable, quand, dans la quinzième séance de la Société[1], Bazard critiquant les vues qu'Auguste Comte avait exposées dans le *Catéchisme des industriels* de Saint-Simon[2], lui reprocha une confiance excessive dans les méthodes de la science positive. Saint-Simon et son école proposent à la société moderne deux sortes de remèdes, les uns économiques, les autres intellectuels et moraux : Comte se contente des derniers. Les saint-simoniens estiment que si la société souffre d'une anarchie intellectuelle, due à l'affaiblissement des anciennes croyances, elle ne souffre pas moins d'être partagée

1. *Doctrine de Saint-Simon*, 2e edition, p. 373-389.
2. Sous le titre qu'il devait reprendre plus tard de *Système de politique positive* (*Catéchisme des industriels*, 3e cahier. Setier. éditeur. 1824).

en deux classes, l'une oisive, l'autre laborieuse, dont l'une a seule le pouvoir et les avantages du pouvoir. Ils prennent franchement parti contre les droits de la classe oisive qui vit d'intérêts, de fermages, de loyers ; ils proposent de lui retirer d'abord le pouvoir de légiférer à son profit exclusif en abolissant le régime parlementaire et en consacrant une nouvelle hiérarchie sociale composée des savants, des artistes, des industriels[1]. Une réforme plus profonde consistera dans l'abolition de l'héritage et dans l'institution d'une caisse de crédit au profit de toutes les capacités que renferme la classe laborieuse[2]. L'effort des saint-simoniens est en somme de réduire la propriété au minimum et de la rendre purement viagère. Comte, au contraire, dans sa *Statique sociale*, consacre l'héritage comme le moyen normal d'assurer la concentration des capitaux dans les mêmes mains[3]. Il considère l'existence d'une classe oisive, vivant du travail d'autrui, comme la condition même du désintéressement dans la société, car l'égoïsme prévaudrait sans remède si chacun pouvait prétendre toucher la valeur de son travail ou accumuler une épargne.

La raison de cette opposition de Comte aux idées fondamentales du socialisme ne doit pas être cherchée ailleurs que dans sa théorie de l'anarchie intellectuelle. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'écrit où il a résumé le plus clairement ses vues sur la question ouvrière[4]. On peut le résumer en

1. *Économie politique et politique*, 2e partie, § 11 et suiv.
2. *Religion saint-simonienne. Économie politique*, 1re partie, § 10.
3. *Système de politique positive*, t. II, chap. II.
4. *Efficacité populaire du positivisme*. (*Système*, t. I, 1re partie, chap. V.)

quelques lignes : les prolétaires, les salariés, n'occupent pas, dans la société issue de la Révolution française, la place dont ils sont dignes, d'où leur tendance au communisme. Mais le communisme n'est pas une solution, car il est contraire aux conditions de la division du travail, et il conduirait à un nivellement nuisible à tous, mettant sur le même plan l'ignorance et la compétence. Les ouvriers ont tort d'imputer leur misère à l'institution de la propriété, qui permet de conserver les fruits du travail des ancêtres et de les transmettre accrus d'une génération à une autre; elle vient de ce qu'il n'y a pas entre eux et ceux qui emploient leurs bras un pouvoir moral et spirituel qui puisse leur servir d'arbitre, en d'autres termes, tout le mal vient de ce que, depuis l'affaiblissement du catholicisme et l'éclipse générale du monothéisme, il n'y a plus de véritable religion et de sacerdoce autorisé, par suite, plus aucun centre social de ralliement, aucun organe social d'éducation commune. C'est ainsi que la propriété est détournée de son office. Bien comprise, la propriété est une *fonction* qui rattache l'activité de chaque famille à la coopération générale de la société. Depuis la décadence de la féodalité, les temps modernes en ont fait un *droit*, la consécration d'une prétention égoïste. Cependant le prolétariat ne doit pas tendre à l'abolition de la propriété non plus qu'à la conquête de droits purement politiques, opposés à ceux des propriétaires. De tels remèdes ne font qu'éterniser le mal, la prépondérance de l'égoïsme issu de l'anarchie intellectuelle. Le remède doit correspondre au mal, à l'anarchie des esprits, introduite par le protestantisme et la Renaissance

sous le nom de libre examen, et à l'idée du droit qui, consacrant toutes les prétentions rivales introduit partout la discorde. L'idée du droit individuel [1], de ces *droits de l'homme*, au nom desquels s'est faite la Révolution française, n'est qu'un corollaire du libre examen, au nom duquel s'est faite la Réforme du XVI[e] siècle. Le remède aux maux de la société doit être demandé à l'élimination du libre examen et du droit et par suite à la restauration du Sacerdoce et de la Religion. Appliquons au problème religieux les résultats de la philosophie positive, c'est-à-dire la substitution définitive de l'idée de *loi* à l'idée de *cause*; alors l'objet de la Religion et du Culte, centre de règlement et de ralliement, ne sera plus une Cause première hypothétique, Dieu, mais le Grand Être réel dont les lois résument les lois de l'Univers, l'Humanité.

Dans la série des sciences qui s'ordonnent de la plus simple à la plus complexe, chaque science résume les vérités des sciences antécédentes. La plus complexe des sciences, la sociologie, est donc la science intégrale. Elle a pour objet l'Humanité, l'ensemble des sociétés qui coexistent encore aujourd'hui et surtout des sociétés qui se sont succédé au cours de l'histoire. La sociologie remplace donc définitivement la théologie, car, de même que la théologie enseignait à connaître, aimer et servir Dieu, la sociologie enseignera à connaître, aimer et servir l'Humanité. Elle élève ainsi ceux qui la cultivent bien au-dessus des savants spéciaux qui explorent les détails du monde inorganique ou orga-

1. Le même que dans les discussions contemporaines on nomme droit subjectif.

nique; elle en fait de véritables prêtres de l'humanité.

La sociologie restaure donc dans des conditions meilleures le pouvoir spirituel graduellement dissous par les crises modernes depuis la fin du Moyen Age. C'est l'influence de ce nouveau sacerdoce qui résoudra la question ouvrière et incorporera définitivement le prolétariat à la société. La séparation de l'Église et de l'État, telle est la première réforme profonde que Comte attend d'une application de la sociologie [1]. Elle aura pour conséquence logique la disparition du budget de l'instruction publique comme du budget des cultes, car le budget métaphysique de l'Université ne peut équitablement survivre au budget théologique des clergés monothéistes. Dès lors il faudra pourvoir à un enseignement nouveau que le sacerdoce positiviste et humanitaire sera seul en état de donner. La sociologie en sera le couronnement. Les prêtres de l'humanité formeront donc l'opinion publique, la purgeront de ses contradictions, lui communiqueront une puissance qu'elle n'a jamais eue dans les temps modernes. Sans contrainte matérielle, elle pourra ainsi gouverner la conduite privée. Le nouveau pouvoir spirituel pourra imposer à chacun son devoir plus efficacement encore que le clergé catholique ne le faisait au Moyen Age, au temps de sa plus grande puissance [2].

Ce sont les prolétaires qui seront les premiers à bénéficier de cette restauration de l'autorité sacer-

1. *Système de politique positive*, t. IV, chap. v, p. 385. Cf. Littré, *Conservation, Révolution, Positivisme*, 2e partie, § 5.
2. *Système de politique positive*, t. I, discours sur l'ensemble du positivisme, 3e partie, chap. II, t. IV et chap. V, p. 363 et 380.

dotale. Les prêtres de l'humanité seront réellement des leurs, vivront de leur vie et de leur assentiment tireront toute leur puissance effective [1]. La classe contrainte par l'opinion ainsi organisée à l'accomplissement de ses devoirs sociaux sera la classe capitaliste (grands propriétaires fonciers, entrepreneurs, banquiers, en un seul mot, le patriciat). Tous les capitaux seront concentrés entre ses mains en vertu d'une évolution fatale [2], que d'ailleurs le prolétariat favorisera en renonçant à la petite propriété et à la petite épargne. Mais les propriétaires et les capitalistes ne pourront plus se considérer comme ayant un droit personnel à la jouissance et au maniement des capitaux. La pression de l'opinion publique les obligera à se considérer comme de vrais fonctionnaires. En cas de résistance, en cas de prévarication, les prêtres de l'humanité pourront appeler le prolétariat à une insurrection pacifique qui prendra la forme de la grève générale.

« L'ouvrier ne peut pas plus être contraint à tra-

1. *Système*, t. I, discours, 3e partie.
2. « Le travail positif, c'est-à-dire notre action réelle et utile sur le monde exterieur, constitue nécessairement la source initiale, d'ailleurs spontanée ou systématique, de toute richesse matérielle, tant publique que privée. Car avant de pouvoir nous servir, tous les materiaux naturels exigent toujours quelque intervention artificielle, dût-elle se borner à les recueillir sur leur sol pour les transporter à leur destination. Mais d'un autre coté la richesse matérielle ne comporte une haute efficacité, surtout sociale, que d'apres un degré de concentration ordinairement superieur a celui qui peut jamais résulter de la simple accumulation des produits successifs du seul travail individuel. C'est pourquoi les capitaux ne sauraient grandir qu'autant que sous un mode quelconque de transmission, les trésors obtenus par plusieurs travailleurs viennent se réunir chez un possesseur unique. » (*Système*, t. II, chap. II, p. 194.)

vailler que l'entrepreneur à administrer. Seulement la puissance morale blâmera tout abus que ferait l'un ou l'autre de cette extrême protestation, toujours réservée aux divers éléments de l'organisme collectif d'après leur indépendance naturelle. Dans les temps les plus réguliers, tout fonctionnaire a pu suspendre exceptionnellement son office, comme le firent souvent, au Moyen Age, les prêtres, les professeurs, les juges, etc. Il faut donc se borner à régler une telle faculté. Sa systématisation industrielle constituera l'une des attributions secondaires du pouvoir philosophique, qui sera naturellement consulté presque toujours sur de semblables mesures, comme en toute grave occurrence, publique ou privée. Quand il aura approuvé la suspension ou l'interdit, cette haute sanction procurera à un tel mode une efficacité qu'il ne peut comporter aujourd'hui. C'est seulement ainsi qu'une mesure partielle pourra s'étendre, d'abord à tous les membres d'une même profession, ensuite d'une industrie à d'autres, et même passer enfin à toutes les populations occidentales qui reconnaîtront librement les mêmes directeurs spirituels.

« Cette théorie des coalitions revient, au fond, à systématiser dans les relations industrielles la faculté d'insurrection, ci-dessus indiquée envers les plus hautes fonctions sociales, comme une ressource extrême de tout organisme collectif[1]. »

1. Un juriste éminent, M. Léon Duguit, a cité Auguste Comte comme un adversaire du droit de grève. Cette opinion, on le voit, n'a pas les textes pour elle. Dans l'*Avenir humain*, Comte réclame expressément la liberté des coalitions ouvrières. (*Système*, t. IV, chap. V, p. 420.)

Cette façon de résoudre la question, si éloignée de celle des saint-simoniens et des autres écoles socialistes, dénonce aisément son origine. Comte la doit à l'influence traditionaliste. C'est aux œuvres de Lamennais, notamment à l'*Essai sur l'indifférence*, qu'il a emprunté le jugement si défavorable qu'il porte sur le libre examen protestant et cartésien et son opinion pessimiste sur le droit. C'est au *Pape* de Joseph de Maistre qu'il doit ses vues sur le pouvoir spirituel et la haute idée qu'il se fait du rôle social joué par le sacerdoce catholique[1]. Peut-être (ce point est plus douteux) doit-il sa notion du *Grand Être* à la *Palingénésie sociale* de Ballanche. On ne peut guère douter que l'esprit qui anime sa religion de l'humanité ne soit d'inspiration traditionaliste : témoin, la formule qui résume sa doctrine : *Les morts gouvernent les vivants*. Si nous devons vénérer l'Humanité, c'est qu'elle est plus et mieux qu'une somme d'individus, qu'une somme de sociétés : elle revit tout entière en chaque génération et nous lui devons les attributs qui nous distinguent des espèces inférieures. L'essence de l'Humanité c'est tout à la fois l'hérédité et la tradition sociale, l'hérédité qui fait de chaque cerveau le dépositaire de tout l'acquis social et mental des générations disparues, la tradition qui, par le langage et cette éducation spontanée que chaque mère donne à ses enfants, inculque à l'individu normal les sentiments et les préjugés essentiels à l'ordre humain. Une idée

1. Sur Lamennais, voir plus haut, chap. III, p. 75. Les passages du *Pape* que nous semblent avoir inspiré Comte sont liv. II, *in-extenso* : liv. III, chap. II, III, V et conclusion : liv. IV, chap. I, VII, VIII ET IX. (J. de Maistre, *Œuvres complètes*, t. I.)

analogue avait été déjà formulée par le plus indépendant, le plus original des traditionalistes. Dans un curieux essai sur la *Palingénésie sociale*, Ballanche avait écrit : « L'homme croît au milieu des tombes de ceux qui l'ont précédé, de même l'Humanité croît sur les ruines des Nations. Tout est destruction et renaissance. La palingénésie est la loi réparatrice. Tout le genre humain peut être considéré comme le même individu passant par une série de renaissances »[1].

Si l'individu n'est jamais que l'héritier de la vie de l'espèce et le produit de l'éducation sociale, il lui est, semble-t-il, impossible de se soustraire à sa loi, ou même de le tenter. La philosophie individualiste conclurait que, loin de chercher à niveler les individus en organisant la contrainte de l'opinion, mieux vaudrait fortifier ce qui est naturellement faible, la personnalité. Au contraire, la morale de Comte, simple application de sa philosophie religieuse, prescrit la subordination absolue de la personnalité à la société. Là est la formule définitive de la solution de la question sociale. La clef est une théorie de la personnalité, propre à Comte et que nous devons résumer à grands traits.

En effet, c'est dans la doctrine sur la personnalité qu'il faut chercher l'unité de la philosophie de Comte, le pivot du positivisme proprement dit, le trait qui le distingue de toutes les autres doctrines relativistes et phénoménistes. Il y a toujours été fidèle et on ne pourrait noter chez lui aucune variation importante sur ce point capital. Au cours des

1. Cité par Falchi, *Le moderne dottrine teocratiche*, 2e partie, chap. IV, p. 416 (Bocca, Turin, 1908).

trois phases de sa vie intellectuelle, il a toujours professé l'idée que le Moi est une fiction métaphysique, transmise aux philosophes modernes par les théologiens, sans qu'une réalité propre y corresponde, si ce n'est une synergie cérébrale, toujours relative et incomplète. La première ébauche de cette doctrine se lit dans un essai publié par *le Producteur* en 1828, où est examiné le traité de Broussais sur l'irritabilité[1]. Dix ans plus tard, Comte la développait dans la 45e leçon du *Cours de philosophie positive*. Il devait en tirer toutes les applications sociologiques dans l'*Introduction fondamentale* au *Système de politique positive*[2].

Nous ne pouvons songer ici à exposer complètement la *phrénologie* que Comte opposait à ce qu'il appelait la *métaphysique* des idéologues et des psychologues. On sait qu'il en avait emprunté l'idée essentielle à Gall et à Spurzheim et que, tout en se séparant d'eux sur beaucoup de points, il croyait leur physiologie cérébrale justifiée par les travaux de Broussais sur l'irritabilité du tissu nerveux. Par là même, il se juge en droit de reprocher aux psychologues d'être tombés dans deux erreurs inséparables, dont l'une est de croire à l'unité du moi, l'autre, d'accorder à l'intelligence une spontanéité propre. L'unité du moi n'est qu'une croyance religieuse, ou, pour mieux dire, théologique. Elle n'a aucun point d'appui dans les données de l'observation. « Loin d'être unique, la nature humaine est multiple, car elle est sollicitée presque toujours en divers sens

1. *Système de politique positive*, t. IV, 6e partie, appendice général.
2. *Système*, etc., t. I, 2e partie, chap. III.

par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes, entre lesquelles l'équilibre s'établit péniblement[1] ». L'unité mentale n'est qu'une synergie de fonctions. Les philosophes ne se seraient pas fait illusion sur la multiplicité de l'être humain s'ils n'avaient pas, ici comme ailleurs, fait abus de l'abstraction. Elle les a conduits à traiter de l'intelligence isolément, en méconnaissant les rapports qui l'unissent à la vie affective et à la vie active, au cœur et au caractère. L'esprit est devenu ainsi le principal objet d'étude des psychologues, sinon le seul. En substituant cette notion abstraite de l'esprit à celle de l'homme réel, ils ont pu lui accorder une unité factice. Une erreur non moins grave a été de méconnaître l'inertie naturelle de l'intelligence et de lui attribuer une spontanéité qui n'appartient qu'à la vie affective, au désir et à l'instinct. La phrénologie, étude comparative du cerveau chez l'homme et les animaux, corrige les erreurs de la psychologie. Elle met en lumière toute l'importance de la vie affective, non seulement pour l'action, mais pour la pensée et la connaissance. Il est très vrai que dans les sociétés civilisées, l'intelligence de l'individu semble être constamment en activité. En effet, elle est toujours sous l'influence de sentiments sympathiques que la société ne peut manquer de mettre en œuvre. Elle peut aussi vibrer, quoique à un moindre degré sous l'action des penchants égoïstes. Mais, en elle-même, elle est inerte. L'homme ne pense et ne connaît que pour agir et pour aimer, pour s'aimer lui-même ou pour aimer autrui.

1. *Cours de philosophie positive*, t. III, leçon 45, p. 620.

Cette prépondérance de la vie affective sur la vie intellectuelle est la doctrine cardinale du positivisme proprement dit. Elle nous permet de comprendre le sens nouveau que Comte attache à l'ancien terme de personnalité. Il ne peut désigner chez lui comme chez les psychologues l'unité et l'identité du moi, abstractions sans valeur à ses yeux et que la métaphysique a héritées de la théorie théologique de l'âme; il ne peut correspondre qu'à un aspect, à une partie de la vie affective. Il désignera le groupe des penchants qui attachent l'individu à la conservation de son organisme. Personnalité est synonyme d'égoïsme. La personnalité s'oppose donc à un autre aspect, à une autre partie de la vie affective, l'altruisme ou la socialité, groupe des penchants et des organes cérébraux correspondants qui rattachent l'individu à la vie sociale de l'espèce. De là se déduit la formule abrégée de la morale d'Auguste Comte : subordination de la personnalité à la socialité.

« Cette vie affective, qui domine et coordonne toute l'existence, se décompose d'abord en personnalité et sociabilité. A la vérité, la première anime seule les êtres inférieurs jusqu'au degré zoologique où commence l'entière séparation des sexes. Mais la seconde s'y joint toujours chez la plupart des animaux supérieurs, tout comme dans l'homme, quoique avec un moindre développement.... Un tel dualisme affectif ne comporte jamais une véritable équivalence entre ces deux éléments généraux dont l'un prévaut nécessairement de manière à constituer l'unité totale qui ne saurait s'établir autrement. Sans détruire ni neutraliser la sociabilité, la person-

nalité tend ordinairement à la dominer, même chez notre espèce, quand l'être puise en lui seul ses principes de conduite. Cette prépondérance est en effet nécessaire pour que la vie animale atteigne assez sa destination individuelle, toujours relative à l'existence végétative dont les besoins continus et irrésistibles impriment seuls une direction fixe aux fonctions supérieures. Au fond ces mêmes exigences inférieures continuent à dominer notre propre espèce mais suivant un mode indirect, qui tend au régime opposé, lorsque chacun vit surtout pour les autres. Car si la conservation fondamentale ne suscitait aucuns besoins personnels, notre existence collective serait autant dépourvue de direction fixe et de caractère déterminé que chaque vie individuelle. De là résulte le grand problème humain, déjà posé par mon discours préliminaire, et auquel est consacré l'ensemble de ce traité : *subordonner autant que possible la personnalité à la sociabilité en rapportant tout à l'humanité*[1]. »

Ainsi, derrière la sociologie dite positive, nous trouvons une morale et derrière cette morale une théorie de la personnalité. Comte partage les vues des philosophes de l'école traditionaliste sur la personnalité et sur le droit. Pour lui comme pour eux, la personnalité est l'égoïsme et par suite le mal. Une telle conception pouvait-elle manquer d'affecter profondément les données mêmes de la question sociale? Nous avons eu déjà l'occasion de le dire : le problème du salariat n'en présente qu'un des aspects. Le vrai problème est celui de la valeur comparée

1. *Système de politique positive*, introduction fondamentale, t. I, 2e partie, chap. III, p. 691-692.

de la personnalité et de la société. C'est par là surtout que la question sociale se rattache au mouvement général des idées philosophiques.

En ses dernières œuvres, Comte formulait un principe de classification des valeurs que l'on s'étonne de voir toujours négligé par ses historiens et ses critiques[1]. De même que le positivisme classe les vérités scientifiques selon une *complexité croissante* et une *généralité décroissante*, il classe les facultés humaines et leurs manifestations selon une *dignité croissante* et une *énergie décroissante*. Tel est l'ordre de valeurs des trois éléments de la nature humaine, le caractère, l'esprit, le cœur. Le maximum d'énergie appartient au caractère, dont le ressort est l'égoïsme, le minimum au cœur, qui procède de l'altruisme. Au point de vue de la dignité, la relation est inverse. Dans la société, l'énergie va décroissant, des chefs industriels aux prolétaires, aux femmes, enfin aux philosophes positifs ou prêtres de l'humanité. L'ordre des valeurs, le classement d'après la dignité, met au premier rang les prêtres, au dernier les chefs d'industrie. Il en est de même des beaux arts : ils s'ordonnent, selon une dignité croissante, de l'architecture aux arts plastiques, à la musique, à la poésie[2]. Comte attacha toujours la plus grande importance à cette antithèse de l'énergie et de la dignité. Il y a vu la clef du monde moral, et le corollaire des vérités de la phrénologie.

« Le vrai principe scientifique de cette double décomposition nécessaire de la nature phrénologi-

1. Ni M. Lévy-Bruhl, ni M. Alengry n'y ont fait allusion.
2. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 5e partie. (*Système*, t. I, p. 292-295.)

que en diverses facultés fondamentales et de l'appareil cérébral en différents organes correspondants, consiste essentiellement à regarder, en général, les fonctions, soit affectives, soit intellectuelles comme plus élevées, ou, si l'on veut, plus humaines et en même temps aussi moins énergiques, à mesure qu'elles deviennent plus spécialement exclusives à la partie supérieure de la série zoologique, et à concevoir simultanément leurs sièges comme situés dans des portions de la masse encéphalique de moins en moins étendues et de plus en plus éloignées de son origine immédiate, en considérant le crâne, suivant la saine théorie anatomique, comme le prolongement de la colonne vertébrale, centre primitif de l'ensemble du système nerveux : en sorte que la partie la moins développée et la plus antérieure du cerveau se trouve toujours affectée aux facultés les plus caractéristiques de l'humanité et la plus volumineuse et la plus postérieure à celles qui constituent surtout la base commune de toute animalité[1]. »

Cette antithèse de l'énergie et de la dignité conduit à une théorie pessimiste de la volonté et de la vie. On pense à Schopenhauer, dont personne sans doute, en France, ne connaissait encore la doctrine sur la volonté de vivre[2]. Peut-on éviter de porter un jugement pessimiste sur l'univers si, en vertu d'une loi nécessaire, la dignité est toujours alliée à la faiblesse, l'énergie à la bassesse? Quel idéal moral pourra jamais se réaliser si toutes les qualités qui constituent un caractère énergique sont nécessairement liées à la satisfaction des penchants égoïstes et si toutes les aspirations élevées de la nature humaine ne peuvent trouver d'appui que dans la faiblesse du vouloir? L'issue de la lutte est certaine d'avance : jamais la société ne pourra trouver la paix ni l'harmonie. L'unique solution du problème moral est celle que Schopenhauer avait déjà indiquée : c'est l'euthanasie de la volonté.

1. *Cours de philosophie positive*, t. III, leçon 45, p. 634.
2. *Le Monde comme représentation et volonté* avait paru en 1819, mais n'avait pas encore éveillé d'écho, même en Allemagne.

C'est ainsi que nous sommes ramenés à la question sociale. Il fallait trouver un remède à l'anarchie intellectuelle, cause et origine de toute la crise moderne. L'anarchie elle-même dérive de l'insurrection de l'esprit contre le cœur. Mais comment est-elle possible si la vie affective a naturellement la prépondérance sur l'intelligence inerte? Le vrai problème est donc de faire prédominer l'altruisme sur l'égoïsme, mais, vu l'incompatibilité de la perfection et de l'énergie, il ne paraît comporter aucune solution, car l'homme, comme tout autre animal, est avant tout attaché à sa conservation. Le paradoxe de la prépondérance de l'altruisme se justifie cependant en partie si la société, indispensable aux individus, exerce davantage les penchants sympathiques et amortit les autres qui s'annulent en s'opposant. Mais s'il en est ainsi, comment une crise sociale est-elle possible et comment peut-elle être surmontée?

Comte est donc partagé entre une doctrine d'action, héritée du saint-simonisme, et une tendance proprement positiviste qui le porte à consacrer le fait, à identifier ce qui doit être à ce qui est ou devient, à donner une nécessité présente ou future comme mesure à l'obligation morale.

Telle est encore son attitude en face du problème de la paix et de la guerre. La reconstitution du pouvoir spirituel, gage de la solution de la question ouvrière, suppose la paix établie entre les grands peuples civilisés, à l'intérieur de la République occidentale, et la pacification progressive du reste du monde. Au début du Second Empire, au moment où il termine le *Système de politique positive*, l'impossibilité présente et future de la guerre est pour Comte une vérité scientifique qui se déduit de la loi des trois états, une prévision aussi certaine que celles de l'astronomie. Le militarisme lui paraît solidaire soit du théologisme, soit des tendances anarchiques et négatives de la métaphysique. L'héritage de la théologie et de la métaphysique définitivement liquidé à la suite de la constitution de la sociologie et de la religion de l'Humanité, les conditions du militarisme et de la guerre doivent disparaître [1]. L'autorité du nouveau sacerdoce doit s'affermir avec cette pacification générale, car la paix aura pour suite la décomposition des grands États, en premier lieu, de la France qui fera place à dix-sept républiques. Dès lors l'énorme puissance temporelle dont dispose le gouvernement des grandes nations ne pourra plus faire échec à l'opinion publique, formée et dirigée par les prêtres de l'humanité [2].

Il serait trop facile, hélas! de montrer que Comte était mauvais prophète, ou, pour mieux dire, que son induction sociologique était fautive. Le cours de l'histoire n'a que trop brutalement condamné ses

1. *Système*, t. IV, p. 415-419.
2. *Ibid.*, p. 461-466.

prévisions et bafoué, non seulement ses espérances, mais sa méthode. Aussi la position qu'il occupe dans l'histoire des doctrines sociales est-elle équivoque. L'école sociologique qui a le mieux traduit dans la pratique les vues contenues dans la *Statique sociale* est une école conservatrice qui lui a repris en quelque sorte tout ce que le traditionalisme catholique lui avait donné [1]. Cependant le socialisme le plus révolutionnaire lui doit ses doctrines les plus caractéristiques, la tendance à déprécier l'épargne populaire et la petite propriété, l'internationalisme et l'antimilitarisme, la décomposition politique de la France, l'idée d'une dictature temporaire du prolétariat parisien, la grève générale. La sociologie positive n'a donc pas permis à Comte de donner à la politique sociale une orientation vraiment définie. La façon dont il a conçu et résolu la question sociale attesterait à elle seule qu'il ne suffit pas de nier la valeur de la personnalité pour trouver le secret de la conciliation entre les réformes sociales pratiques et la conservation de l'ordre traditionnel.

1. Le Play, *La Réforme sociale*, t. I, chap. I, § 15; t. II, *in extenso*. Le Play va même jusqu'à recommander la séparation des Églises et de l'État.

CHAPITRE VI

Le Positivisme (*suite*). — John Stuart Mill La question sociale et la valeur du caractère personnel. — Le rôle du socialisme expérimental.

Place éminente de Stuart Mill dans l'histoire de la démocratie sociale. — Sa rupture avec le radicalisme utilitaire : le problème du caractère et la valeur morale de l'individu. — La critique de la notion de loi économique. — Les *Fragments sur le socialisme :* réalité de la question ouvrière ; insuffisance de toute solution par voie d'autorité. — Légitimité d'un socialisme libéral et expérimental. — Son postulat est la valeur du caractère personnel. — Rapport entre le type du gouvernement et l'éducation du caractère : réhabilitation du gouvernement représentatif. — Synthèse du socialisme et de l'individualisme : le milieu historique n'y est pas encore favorable.

De son propre aveu, Mill a eu des affinités étroites avec le saint-simonisme et avec le positivisme. Il a fait (ou tenté) une synthèse du positivisme français et de l'associationisme anglais. Ce ne serait pas sans doute une raison suffisante d'étudier son attitude envers la question sociale si chez Mill le philosophe ne se doublait d'un publiciste qui a exercé la plus grande influence sur l'opinion publique dans les pays de langue anglaise. Avant Gladstone, il a

su, pendant son court passage au Parlement (1861-1868), poser la question d'Irlande et la question de l'Inde et en montrer le rapport avec la destinée de la démocratie anglo-saxonne. Son influence ne s'est pas arrêtée aux frontières de l'empire britannique. Il a eu des disciples aux États-Unis ; il en a eu en France et l'on peut compter parmi eux un président de la République, Sadi Carnot, gendre de son traducteur, l'économiste Dupont-White. Cette influence s'est exercée en sens inverse de celle de Comte, dans les questions sociales tout au moins. Le premier peut-être, Mill, en écrivant son petit livre sur *Auguste Comte et le positivisme*, a signalé la vraie tendance de la politique positive qui est, sous prétexte d'accord entre l'ordre et le progrès, de ramener le régime mental des sociétés européennes à celui du Moyen Age ou même des sociétés orientales les plus anciennes. Parti du saint-simonisme, Comte était arrivé, en dépit de concessions très graves à la méthode révolutionnaire, à recommander un état social assez semblable à celui de la féodalité et dont la grande propriété serait le pivot. Mill, parti du benthamisme, d'une théorie qui identifie l'harmonie des intérêts à la libre concurrence, fut conduit à la théorie de la nationalisation du sol, c'est-à-dire au seuil du socialisme.

Cette antithèse des deux grands positivistes, il ne peut nous suffire de la noter : nous devons tenter de la situer aussi exactement que possible dans l'histoire des doctrines sociales et, à cet égard, l'étude de Mill n'est pas beaucoup plus aisée que celle de Comte. Sa pensée est, non sans doute hésitante, mais complexe. Mill a su voir une antinomie au plus

profond de la question sociale. Il n'a pas voulu la trancher superficiellement, la réduire à une simple option entre le socialisme et l'individualisme. La lecture de ses œuvres politiques doit être encore recommandée à tous ceux qui n'ont sur la question sociale que des notions d'origine littéraire et qui acceptent trop facilement l'idée que pour améliorer ou harmoniser la société, il faut déprécier la liberté et la valeur des individus.

C'est donc l'évolution effectuée par Mill du radicalisme utilitaire de Bentham au socialisme expérimental et à la démocratie individualiste que nous devons retracer. Ici nous avons heureusement pour guide les *Mémoires* mêmes du philosophe. Ils nous apprennent que les causes de cette évolution n'ont pas été d'ordre purement objectif, ni de nature exclusivement intellectuelle. Sans doute Mill a été conduit par le souci même de la vérité sociologique à faire la critique de l'économie politique et à tenir compte de la protestation socialiste contre le libéralisme économique, le laissez-faire. Mais antérieurement, dès l'âge de vingt ans, il s'était interrogé sur la valeur que peut donner à la vie le benthamisme, seule doctrine morale que son père lui eût fait connaître. La réponse avait été défavorable. Aucune page de ses *Mémoires* n'est plus vivante que celle où il nous fait le récit de cette crise :

« C'était dans l'automne de 1826 ; je me trouvais dans cet état d'engourdissement nerveux que tout le monde est susceptible de traverser, insensible à toute jouissance comme à toute sensation agréable, dans un de ces malaises où tout ce qui plaît à d'autres moments devient insipide et indifférent ; dans l'état, dirais-je, où se trouvent ordinairement les personnes qui se convertissent au méthodisme, quand elles se sentent atteintes pour la première fois de la *conviction du péché*. J'étais dans cet état d'esprit quand il m'arriva de me poser directement cette question : » Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions, dans l'attente desquels tu consumes ton existence, puissent s'accomplir sur l'heure, seras-tu bien heureux ? » — « Non ! » me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir ; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Tout mon bonheur, je devais le tenir de la poursuite incessante de cette fin. Le charme qui me fascinait était rompu : insensible à la fin, pouvais-je encore m'intéresser aux moyens ? Il ne me restait plus rien à quoi je pusse consacrer ma vie... »

... « C'était en vain que je cherchais un adoucissement à ma peine en revenant à mes livres favoris, — ces souvenirs d'une noblesse et d'une grandeur passées, où j'avais jusqu'alors puisé la force et le courage, je les lus sans rien éprouver, ou plutôt avec le même sentiment qu'autrefois, *moins* le charme, et je restai persuadé que mon amour de l'humanité et ma passion de la perfection pour le bien de l'humanité étaient désormais éteints[1]. »

A vrai dire, à dater de 1826, Mill ne rompt pas avec le benthamisme aussi violemment que Lamennais avec le catholicisme après 1833, mais il soumet à un nouvel examen ses raisons d'adhérer à une

1. John Stuart Mill, *Mes Mémoires*, traduction Cazelles, 2e édition, chap. v, p. 127-129.

philosophie utilitaire et déterministe. Cet examen le conduit à rejeter le déterminisme absolu et à chercher le postulat de la vie morale dans une liberté intérieure, non moins incompatible avec la psychologie associationiste que lui avait enseignée son père qu'avec la phrénologie de Gall et d'Auguste Comte. Dès ce moment, la notion de la valeur du caractère personnel devient le nerf de sa philosophie sociale. On retrouve l'expression de cette transformation dans la série des œuvres qu'il devait écrire plus tard, l'*Utilitarisme*, la *Liberté*, le *Gouvernement représentatif*. Toutefois, c'est dans ses *Mémoires* qu'il en donne la formule la plus franche. « Durant la dernière rechute que j'avais faite dans mon abattement, la doctrine qui porte en philosophie le nom de Nécessité pesait sur mon existence comme un incube. Il me semblait scientifiquement prouvé que j'étais irrévocablement l'esclave des circonstances antécédentes, que mon caractère et celui des autres hommes avaient été formés pour nous par des agents sur lesquels nous ne pouvions rien et qu'ils étaient tout à fait hors de nos prises. Quel soulagement pour moi, me disais-je souvent, si je pouvais rejeter la croyance que le caractère est formé par les circonstances! Me rappelant le souhait de Fox, que le droit de résister aux gouvernements ne s'effaçât jamais de la mémoire des rois, et qu'il disparût de celle des peuples, quel bonheur, pensais-je, s'il nous était possible d'admettre la doctrine de la nécessité quand il s'agit du caractère d'autrui et de la rejeter quand il s'agit du nôtre! Je méditai douloureusement sur cette question jusqu'à ce que la lumière s'y fît peu à peu: je reconnus que le mot Nécessité

peut s'appliquer aux actions humaines, en tant qu'il signifie la doctrine de la Causalité, mais qu'il traîne avec lui une association d'idées qui nous égare; je vis que cette association d'idées était la force efficiente qui produisait la dépression et l'accablement que j'avais éprouvés. Je voyais que si notre caractère est formé par les circonstances, nos propres désirs peuvent beaucoup pour former ces circonstances, je reconnaissais qu'il y a un côté vraiment élevé et vraiment noble dans la doctrine du libre arbitre, à savoir la conviction que nous possédons une puissance réelle sur la formation de notre caractère; que notre volonté, en influençant les circonstances qui sont en nous, peut façonner ses propres habitudes ou aptitudes en vue de l'avenir. Il n'y avait là rien qui ne pût s'accorder avec la théorie des circonstances, ou plutôt, c'était cette théorie convenablement comprise.

« Depuis lors je traçai dans mon esprit une démarcation nette qui séparait la doctrine des circonstances d'avec le Fatalisme, renonçant totalement au mot dangereux de Nécessité. La théorie que je venais de bien comprendre pour la première fois, cessait du même coup d'être décourageante; mon cœur fut soulagé; je ne me sentis plus oppressé de ce poids accablant pour toute personne qui se propose de réformer les opinions, quand elle voit la vérité dans une doctrine et qu'elle ne peut douter en même temps que la théorie opposée ne soit salutaire au point de vue moral. La série de pensées qui m'ont dégagé de ce dilemme me sembla plus tard propre à rendre le même service aux autres. Aussi les ai-je consignées dans le chapitre intitulé « Liberté

et Nécessité » dans le dernier livre de mon *Système de Logique*[1]. »

On voit à quel point le problème de la valeur de la vie, posé d'une façon sincèrement subjective, a pu influer sur la transformation d'un système qui, au début, ne reposait que sur le souci de la vérité objective et de ses applications.

Il n'en résulte pas qu'il faille négliger les raisons d'ordre scientifique qui ont éloigné Mill du radicalisme dit « philosophique. » Après la crise morale que nous venons de rappeler, Mill crut devoir soumettre à un examen semblable l'aspect économique du benthamisme. On sait en effet quelle solidarité étroite unissait la morale et la politique de Bentham à la science fondée par Smith, développée par Malthus et Ricardo. Le résultat de ses méditations fut d'abord la composition des *Essais sur quelques questions non résolues d'économie politique* (1844) et plus tard (1848) celle de ses célèbres *Principes d'économie politique*. Il y a là un moment décisif dans l'histoire de la question sociale.

On sait que les économistes classiques ont distingué quatre classes de faits économiques, qui sont, en allant des plus simples aux plus complexes, la production, la circulation ou l'échange, la répartition ou distribution, enfin la consommation, terme par lequel ils entendent non pas seulement la destruction des produits par la satisfaction des besoins mais encore l'épargne, la constitution de nouveaux capitaux. Il y a là pour eux un véritable circulus naturel, car l'épargne est une consommation repro-

1. John Stuart Mill, *Mes Mémoires*, traduction Cazelles, chap. v, p. 161-163. Cf. *Système de Logique*, liv. VI, chap. II.

ductive et doit donner lieu à un nouveau phénomène de production. Les phénomènes simples ont des lois qui déterminent les phénomènes complexes dans le monde économique et industriel comme dans la nature extérieure et le monde organique. Il est aisé de voir quelle est pour la morale la portée d'une telle conception. La répartition des richesses cesse d'être une question de justice : c'est un mécanisme tout à fait comparable au mécanisme physique. La volonté humaine intervient sans doute dans ce mécanisme, mais seulement comme un rouage. Les institutions civiles fondamentales telles que la propriété, l'héritage, le contrat lui sont imposées : ce sont des conditions de la consommation reproductive et par suite, de la continuité de la production.

Ce déterminisme économique s'accordait merveilleusement avec le déterminisme psychologique et éthique que John Stuart Mill avait reçu de son père James Mill ainsi que de Bentham[1]. L'esprit du véritable système associationniste, dont James Mill était le parfait représentant, c'est que l'homme est tout entier le produit de ses besoins et de ses sensations, par suite, des circonstances qui affectent son organisation sensible. Mais du moment où John Stuart Mill admettait la possibilité de la liberté interne et le concours de l'individu à la formation de son propre caractère, le déterminisme économique pouvait-il lui paraître encore satisfaisant? Ne devait-il pas être conduit à chercher si les institutions civiles qui président à la répartition, la

1. Pour les relations philosophiques de Mill et de son père, voir *Analysis of the phenomena of the Mind*, édition de 1869, notes. Cf. *Mémoires*, chap. I, II et III.

propriété et le contrat, ne sont pas l'œuvre d'une volonté humaine relativement indépendante des lois de la nature et même des lois de l'association des idées? Ses études économiques ont eu pour objet de trouver la solution de ce problème.

La préoccupation philosophique n'intervenait pas seule ici. Mill avait à un trop haut degré l'esprit scientifique et expérimental pour voir dans l'économie politique un système achevé. Du moment que cette science est analogue aux sciences de la nature, comme elles elle doit être sans cesse soumise au contrôle de l'expérience, c'est-à-dire au raisonnement vérifié par l'observation. Or la carrière administrative et politique de Mill présentait deux grandes observations dont il sut faire profiter ses études d'économiste. Dès sa jeunesse il avait été, comme son père, attaché aux bureaux de la Compagnie des Indes et il y resta jusqu'à leur disparition (1857). Sa correspondance avec Comte nous l'a montré préoccupé du sort de la nation irlandaise, dont il se fit le défenseur dès son entrée à la Chambre des communes en 1861. L'Irlande et l'Inde lui montraient deux aspects différents d'une même question, la question agraire ou le problème de la répartition de la terre. Il était ainsi conduit à mettre en doute le préjugé national des économistes anglais, pour qui la grande propriété et la grande exploitation agricole sont les conditions mêmes de la civilisation[1]. Les faits lui montraient que le sort du paysan, autrement dit, de la masse laborieuse, est d'autant plus triste que la grande propriété élimine

1. *Principes d'économie politique*, traduction Courcelle-Seneuil.

davantage la petite. Il mettait à profit les belles études historiques d'Henry Sumner Maine sur le droit comparé des populations aryennes; elles concluaient que l'origine de la grande propriété foncière doit être cherchée dans une usurpation séculaire des chefs militaires sur les biens territoriaux des communautés de villages, communautés qui ont survécu en partie dans l'Inde et chez les Slaves et dont on trouve des vestiges dans le droit germanique et celtique[1].

De tout cet ensemble de faits résultait une même idée, c'est que l'unité des lois économiques n'est plus acceptable. Mill écrivit les *Principes d'économie politique* pour le démontrer. La production et la consommation sont des phénomènes naturels, obéissant à de véritables lois que l'on peut déduire des lois de la matière et du mouvement. Mais l'échange et la répartition sont des phénomènes d'une tout autre nature : ce sont des institutions qui, sans être établies arbitrairement, dépendent cependant de la volonté humaine[2]. En d'autres termes, les lois économiques n'imposent par elles-mêmes ni le régime de la communauté ni le régime de la propriété. Les sociétés humaines sont amenées à choisir entre ces régimes. En fait, une grande partie de l'humanité, presque toute l'Asie et la plus grande partie du monde slave, vivent sous un régime très voisin du communisme. Des considérations d'ordre moral peuvent seules faire pencher la balance en faveur de la propriété individuelle.

1. Henri S. Maine, *Les Communautés de villages en Orient et en Occident*, traduction française, chap. IV, V, VI, traduits dans les *Études sur l'histoire du droit*, Thorin, 1889.
2. *Principes d'économie politique*, liv. II, chap. I.

La conclusion de Mill est cependant que, si le régime de la propriété et de la liberté des contrats, tel que nous le connaissons, n'était pas susceptible d'être amélioré, les objections courantes au communisme ne pèseraient pas plus qu'un fétu dans la balance.

Dès lors Mill devait étudier la question ouvrière à un tout autre point de vue que celui des benthamistes. En 1869, il écrivit les *Fragments sur le socialisme*, qui n'ont été publiés que dix ans plus tard par les soins de sa belle-fille, Miss Helena Taylor, dans la *Revue philosophique*[1]. On est au lendemain d'une réforme électorale qui élargit considérablement le droit de suffrage et fait prévoir un élargissement plus considérable encore. Mill en conclut que l'institution de la propriété sera prochainement mise en cause et que les seuls arguments de nature à lui concilier l'appui d'une majorité composée de non propriétaires seront ceux qui, laissant de côté l'intérêt du petit nombre, n'auront en vue qu'un intérêt général auquel participent les prolétaires eux-mêmes. Il y a donc lieu d'examiner : 1° les objections des socialistes à l'ordre actuel de la propriété, 2° la valeur de ces objections, 3° les difficultés du socialisme.

La première partie de l'essai est tirée presque littéralement de publicistes français, tels que Louis Blanc et Victor Considérant. Mill dégage de leurs œuvres les doléances les plus mesurées, en les dépouillant de toute expression déclamatoire. Il ne leur fait pas dire (comme ils l'ont dit si souvent) que

1. T. VII, 1879.

l'organisation de la société est responsable de la misère et de tout le mal qui en est la conséquence, mais plus simplement que les « arrangements sociaux » (*sic*) manquent totalement leur but relativement à la distribution des richesses. Les moralistes se plaignent de certains vices de la nature humaine et de siècle en siècle ces plaintes s'élèvent avec la même monotonie. Les socialistes n'en élèvent pas de nouvelles, mais ils cherchent si les maux dénoncés par la morale ne seraient pas liés à un état de société réellement modifiable. Tant que cet état de société persistera, ces maux seront inévitables, mais il n'en résulte pas qu'ils soient inévitables en eux-mêmes. L'opinion des moralistes est que les arrangements sociaux devraient avoir pour but d'assurer la sanction du travail et de la frugalité. Visiblement ce but n'est pas atteint. Le lot de la plupart des hommes qui vivent de leur travail est de n'avoir que le pain quotidien. Encore ne l'ont-ils pas en quantité suffisante et ne leur est-il pas assuré. Si l'on impute cet état de choses à une justice naturelle sévère aux faibles, on ajoute la dérision à l'injustice, car la faiblesse n'est pas le crime et ne justifie pas la souffrance. La doléance la plus mesurée que les socialistes puissent élever contre la société, c'est donc que, si elle n'est pas organisée pour causer ces maux et les rendre perpétuels, tout au moins est-elle impuissante à y remédier et surtout à les prévenir; elle pèche par défaut[1].

Mais les socialistes vont plus loin dans leurs accusations contre l'état présent de la société et s'effor-

1. *Fragments sur le socialisme* (*Revue philosophique*, t. VII, p. 236 et suiv.).

cent de montrer que présentement la justice distributive est chimérique. Rien n'est plus faux que l'enseignement de la morale courante sur les rapports ordinaires entre la vertu et le succès dans la vie. Il est incontestable que la mauvaise conduite (surtout quand le mal atteint un certain degré) rend le succès impossible, mais le contraire n'est pas vrai. L'observation quotidienne nous fait constater que la naissance et la chance prévalent sur tous les facteurs proprement moraux. Que dire du rôle de vices véritables tels que l'obséquiosité, la bassesse, la dureté de cœur! L'insuccès des arrangements sociaux ne produit pas seulement l'extrême pauvreté, mais encore tous les maux qui marchent à sa suite comme le crime, le vice, la folie.

Le petit nombre des privilégiés est à cet égard aussi éprouvé que le grand nombre des déshérités. Par suite de leur oisiveté, les premiers souffrent d'une mauvaise éducation et, pour les autres, la conséquence de la misère est l'absence d'éducation.

Mais pourquoi les arrangements sociaux manquent-ils ainsi leur but? C'est que le principe commun à la répartition et à la production, l'individualisme, est vicieux, antisocial. Chacun pour soi et chacun contre tous! La répartition repose sur le principe de l'opposition des intérêts au lieu de reposer sur celui de l'harmonie des intérêts. On devrait gagner aux efforts des autres et on gagne à leur perte. Il n'est pas étonnant que les effets moraux d'un tel principe soient l'envie, la malveillance et la haine. Mais les effets économiques n'en sont pas moins graves. La concurrence met le travail aux enchères et l'adjuge à celui qui se contente du salaire

le plus bas, sacrifiant ainsi au célibataire le chef d'une famille nombreuse. Le mobile qui porte à accepter un travail ainsi offert n'est que la crainte de mourir de faim : de là le dégoût du travail, la « répugnance industrielle ».

Ajoutons à cela la concentration des capitaux, la formation d'une féodalité industrielle due à l'élimination lente, mais inévitable des petites entreprises[1].

Telles sont les objections des socialistes à l'état présent de la société. Mill, après les avoir ainsi résumées impartialement, s'attache à les mettre au point. Ici l'économiste reparaît. En effet, ces maux bien réels de la société, cette impuissance des arrangements sociaux à donner une sanction au travail et à la frugalité, sont-ils les fruits inévitables de l'individualisme et du principe de la concurrence? L'individualisme ne pourrait-il pas fournir le remède?

Le reproche fait par Mill aux socialistes est de n'observer qu'un aspect des faits économiques. Ils paraissent croire que le capitaliste qui a placé un million dans les affaires et qui en tire un revenu de cinquante mille francs possède à la fois la propriété de son million et l'usufruit de son revenu. Mais c'est une grosse erreur! Il ne touche le revenu qu'à la condition de s'être entièrement dessaisi de son capital au profit du travail général. Or le taux de l'intérêt du capital tend sans cesse à baisser. Une erreur plus grave est d'imputer à l'individualisme l'abaissement

1. C'est surtout chez Louis Blanc que Mill trouve formulée la première de ces conséquences. Il emprunte plutôt les deux autres à Fourier et à son disciple Considérant.

régulier du taux des salaires. Les faits n'apportent aucune confirmation à l'argumentation socialiste. Dans tout le monde civilisé, l'on constate une tendance à l'élévation des salaires. On les voit sans doute s'abaisser pour certaines industries dans des périodes de crises, mais si l'on comparait ce taux anormal lui-même au taux normal d'une période antérieure, il faudrait bien reconnaître une tendance à l'élévation correspondant à l'abaissement régulier du taux de l'intérêt. Il est donc inexact qu'une misère croissante soit l'inévitable conséquence de l'individualisme.

Le tableau des vices moraux qui accompagnent actuellement la concurrence n'est que trop fidèle, mais les remèdes ne pourraient-ils pas être tirés des principes individualistes eux-mêmes? Ils en fournissent deux, l'association libre et l'intervention légale. La loi peut réprimer la fraude, l'escroquerie, l'abus de confiance beaucoup plus énergiquement qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. La formation de sociétés coopératives par l'association libre peut faire tourner les effets de la concurrence au profit de la masse des consommateurs. Il n'est donc pas évident qu'il faille imputer au libéralisme l'échec de l'organisation sociale.

Quant aux difficultés du socialisme, elles se ramènent à une seule : il ferait vivre l'humanité sous le joug de sa majorité, alors que, jusqu'ici, la source du progrès a été un développement spontané de nature tout individuelle. On peut craindre que le socialisme, une fois réalisé, n'ait pour effet de rendre plus difficile, même dans l'ordre moral, l'action des initiateurs. L'humanité tomberait ainsi dans une sorte

de paralysie. Le principe individualiste ne doit donc pas être condamné, car il ne porte pas toute la responsabilité du présent état économique et d'ailleurs il n'a pas encore donné tous ses résultats. Tirons de l'individualisme toutes les améliorations qu'il permet et peut produire, non seulement la participation aux bénéfices et la coopération, mais encore la transformation de la propriété. Le droit de propriété se présente comme variable au regard de l'histoire ; les revisions dont il a été l'objet ont été le plus souvent des améliorations. La forme de propriété qui soulève le plus d'objection au point de vue de la justice n'est pas celle du capital mobilier, mais celle du sol. En Angleterre elle n'est, théoriquement, rien de plus qu'une tenure, le propriétaire n'étant en droit qu'un tenancier de la couronne, c'est-à-dire de l'État. La notion d'un droit absolu de propriété ne peut donc pas être un obstacle à de profondes réformes sociales. Mais avant de proposer ces réformes, il faut étudier à fond les moyens de rendre l'institution de la propriété profitable au plus grand nombre. Bref, l'esprit scientifique repousse le socialisme révolutionnaire et autoritaire en faveur sur le continent, mais il est sympathique au socialisme libéral qu'Owen et ses disciples ont propagé et essayé en Angleterre et aux États-Unis. Longtemps encore le principe de la propriété individuelle restera maître du terrain, mais la propriété subira de profondes modifications éclairées par de véritables expériences préalables [1].

Cette critique du socialisme, si large et si sympa-

1. *Fragments sur le socialisme.* (*Revue philosophique*, t. VII, p. 253-262 et 378-382.)

thique, présuppose un principe moral (disons même, un critérium des jugements de valeur, sans trop redouter le reproche d'anachronisme). Ce critérium, c'est la valeur que Mill attribue au caractère personnel. Telle est l'idée qui inspire trois œuvres composées avant les *Fragments sur le socialisme :* L'*Essai sur la liberté* (1859); le *Gouvernement représentatif* (1861) et l'*Utilitarisme* (1861). C'est une sociologie appliquée en opposition radicale avec celle de Comte.

L'essai sur le *Gouvernement représentatif* n'est, au premier regard, qu'une apologie de la liberté politique et de sa condition moderne, le régime parlementaire. Cependant l'histoire des théories sociales y discerne une tentative pour évaluer les types sociaux d'après leur rapport avec l'énergie et la dignité du caractère individuel. N'oublions pas que depuis la Révolution française toute la philosophie sociale, presque sans exception, tendait à déprécier la liberté politique, à convaincre le peuple que la participation au pouvoir était pour lui sans valeur. Le régime parlementaire, notamment, avait été la bête noire des saint-simoniens et des positivistes qui n'y voyaient qu'une mauvaise imitation des institutions locales de l'Angleterre et lui préféraient le pouvoir personnel, sinon le césarisme pur et simple [1]. Il semblait que la solution de la question sociale fût incompatible avec les traditions de

1. Dans le *Catéchisme des industriels* écrit en collaboration avec Auguste Comte, Saint-Simon invitait Charles X à un coup d'Etat contre la Charte. Son disciple devait se souvenir de son enseignement et vingt et un ans plus tard applaudir au coup d'État du Deux Décembre. (*Système de politique positive*, t. II, préface, p. XXVI et suiv., et t. V, chap. V.)

la liberté politique. Cette opinion était liée à une doctrine profondément enracinée dans la sociologie positiviste : c'est que les institutions politiques se forment sans le concours de la volonté humaine et résultent toujours d'un processus historique entièrement fatal et inconscient. Auguste Comte considérait le régime parlementaire comme bon pour les Anglais en raison du trait qui distingue leur histoire, la prépondérance de la noblesse sur la royauté. Il jugeait la dictature convenable à la France et aux peuples du continent comme répondant à la prépondérance de la royauté et du gouvernement central sur la féodalité [1].

Le *Gouvernement représentatif* fut écrit pour mon-

1. L'école positiviste française a répété à satiété, et répète encore, que le régime parlementaire et son dérivé, la démocratie représentative, ont été des faits exceptionnels et anormaux dans l'histoire du développement politique de l'Europe. Le despotisme éclairé serait la règle et l'état normal. L'exposé d'une telle thèse (qui aurait pu faire dans l'opinion les plus grands ravages) témoigne à lui seul de l'incompétence historique de cette école, qui invoque toujours l'histoire sans en soupçonner les conditions. Le régime parlementaire de l'Angleterre, ainsi que les principes du droit public qu'il consacrait, lui était commun avec toutes les nations germaniques, disons mieux, avec tous les peuples qui avaient subi à quelque degré l'influence du droit féodal (Écosse, Islande, Suède, Finlande, Pologne, Hongrie, Pays-Bas, Allemagne, Bohême, Suisse, France, Biscaye, Navarre, Aragon, Castille, Sicile). Chez la plupart de ces peuples le souvenir des libertés publiques a survécu à la Renaissance. Avant la Révolution française il avait été vivifié par la Réforme. L'exception, l'anomalie serait représentée par les peuples latins (France, Italie, Espagne) surtout à dater de l'influence de la Contre-Réformation. La disparition des libertés publiques héritées du moyen-âge a toujours accompagné chez eux la régression de la culture et de la moralité publique. Le type est ici la destruction de la constitution quasi-républicaine de l'Aragon par Philippe II, avec la complicité de l'Inquisition (voir les *Mémoires* d'Antonie Perez).

trer combien était prématurée cette double conclusion de la sociologie. Aux yeux de Mill, les institutions civiles et politiques sont affaires de choix, mais ce choix n'est pas inconditionné. Il dépend de l'éducation du caractère national[1]. La recherche du meilleur gouvernement est vaine quand on pose le problème dans l'absolu. Les mêmes institutions ne conviennent pas à tous les peuples, car ils ne sont pas tous au même degré de développement. Le gouvernement despotique contribue à l'éducation des peuples et à la formation des caractères nationaux. Il est au caractère collectif ce qu'est la tutelle au caractère individuel. Mais son rôle est provisoire, si du moins il est bien joué. La tutelle doit devenir inutile à l'adulte, l'absolutisme au caractère collectif d'une nation civilisée[2].

L'opinion défavorable à la liberté politique repose sur une appréciation superficielle du caractère humain et cette appréciation, la philosophie sociale doit savoir la soumettre à un contrôle. L'humanité présente deux grands types de caractère, le type actif et le type passif. Le premier a pour attributs la confiance en soi-même et la disposition à compter sur soi, l'autre est la disposition à la résignation. Les préjugés de la morale vulgaire sont en faveur du type passif, car la passivité d'autrui nous épargne les frottements et la résistance. Néanmoins c'est au type actif que l'humanité doit ses progrès, car le progrès n'est pas l'œuvre des Résignés mais des Mécontents[3]. D'ailleurs la résignation des caractères

1. *Gouvernement représentatif*, chap. I, p. 7-22.
2. *Ibid.*, chap. II, p. 50 et suiv. ; chap. III.
3. *Ibid.*, chap. III, p. 66 et suiv.

passifs n'a rien de joyeux ni d'élevé : l'envie en est la compagne ordinaire. Au contraire la confiance en soi et la disposition à ne demander le bonheur qu'à soi-même rend plutôt sympathique au bonheur d'autrui.

Le rapport de la liberté politique avec la question ouvrière n'est donc pas tel que le conçoit l'école autoritaire ou sociocratique. Le gouvernement représentatif est favorable à la multiplication des caractères actifs. Il tend ainsi indirectement à relever la condition des masses populaires qui y participent[1]. On sait avec quelle hauteur, quelle violence même Mill jugeait le gouvernement paternel et charitable dans sa correspondance avec Auguste Comte[2]. Il ne redoutait rien tant que de voir la classe laborieuse se résigner à un bon despotisme administratif, traitant les hommes comme un bétail dont on prend soin mais dont on néglige les avis. Quel est en effet pour lui l'écueil de la civilisation, sinon une division du travail qui astreint la plupart des hommes à une occupation machinale, voue leur activité à quelque tâche subalterne et concentre leur attention sur des objets tout matériels? Quel est le principal, sinon l'unique moyen de relever ceux qu'elle abaisse, si ce n'est de les associer à l'administration d'intérêts généraux? Mais c'est à quoi tendent le self-government et le gouvernement représentatif.

Toutefois le gouvernement représentatif ainsi entendu est la démocratie et la démocratie rencontre, elle aussi, son écueil : elle fait vivre l'humanité sous la loi de la majorité de ses membres, tout au

1. *Gouvernement représentatif*, chap. III, p. 70 et suiv.
2. Voir plus haut, chap. IV, p. 115.

moins sous le contrôle de l'opinion publique, alors que le progrès est l'œuvre de minorités énergiques et mécontentes. Dès 1862, Mill montrait que l'extension du droit de suffrage aux classes laborieuses devait être complétée par des institutions garantissant la représentation proportionnelle des minorités[1]. Mais ce problème, purement politique, en soulevait un autre, d'ordre tout moral, examiné et résolu dans un précédent essai, qu'il écrivit en collaboration avec la femme de grande intelligence et de haut caractère qu'il avait épousée : *On Liberty* (1859). Mill touche ici au point décisif, à la valeur comparée de l'individualité et de l'autorité sociale. Le souci d'examiner et de confondre la sociocratie d'Auguste Comte est sans contredit la pensée inspiratrice de l'œuvre. Comte, on le sait, ruinait la religion et la métaphysique, l'État et l'Église, mais pour installer à leur place l'autorité absolue de l'opinion publique sur la conscience individuelle en ne lui donnant d'autre frein que l'instruction scientifique et la culture des sentiments sympathiques. Mill voit et indique le risque qu'un tel régime ferait courir à l'humanité : c'est ce que l'on a nommé depuis le *pécorisme*, la disposition à prendre pour règles de sa conduite et de ses jugements soit des préjugés invétérés soit les mouvements d'une opinion aveugle. Il est conduit à opposer à la sociocratie un individualisme plus entier que celui qui avait été reproché à Rousseau et à Kant. La philosophie morale du XVIIIe siècle confondait la personnalité avec l'homme abstrait. Elle n'accordait le

1. *Gouvernement représentatif*, chap. VII.

respect qu'aux attributs généraux de la personnalité. Mill, qui est d'éducation nominaliste, réclame la liberté et le respect pour l'individualité concrète, réelle, pour l'originalité individuelle, pour l'excentricité. Il veut que, sans encourir le blâme public ou même secret de l'opinion, chaque homme puisse développer et manifester ce qu'il y a en lui d'irréductible à l'étalon commun, sous la seule condition de ne pas empiéter sur la liberté d'autrui.

« L'initiation à toutes les choses sages et nobles vient et doit venir des individus et tout d'abord généralement de quelque individu isolé. L'honneur et la gloire de la moyenne des hommes est de poursuivre cette initiative, d'avoir le sens de ce qui est sage et noble et d'y être conduit les yeux ouverts. Je n'encourage pas ici cette sorte de culte du héros qui applaudit un homme d'un génie puissant parce qu'il saisit de force le gouvernement du monde et lui impose bon gré mal gré ses commandements[1]. Tout ce qu'un tel homme peut revendiquer, c'est la liberté de montrer le chemin. Le pouvoir de forcer les autres à le suivre est non seulement incompatible avec la liberté et le développement de tout le reste, mais corrompt l'homme de génie lui-même. Il semble cependant que lorsque les opinions des masses composées d'hommes ordinaires sont devenues ou deviennent partout le pouvoir dominant, le contrepoids et le correctif de leur tendance serait l'individualité de plus en plus prononcée des penseurs les plus éminents.

1. Cette réserve suffit à distinguer l'individualisme de Mill de l'immoralisme de Nietzsche, avec lequel certains critiques superficiels ont pu le confondre.

« C'est surtout dans ces circonstances que les individus exceptionnels devraient être encouragés à agir différemment de la masse au lieu d'en être empêchés. Autrefois il n'y avait pas d'avantage à cela, à moins qu'ils n'eussent agi non seulement différemment, mais mieux. Aujourd'hui, le simple exemple de non conformité, le simple refus de s'agenouiller devant la coutume est en soi-même un service.

« Précisément parce que la tyrannie de l'opinion est telle qu'elle fait un crime de l'excentricité, il est désirable, afin de briser cette tyrannie, que les hommes soient excentriques. L'excentricité et la force de caractère marchent toujours de pair et la somme d'excentricité contenue dans une société est généralement proportionnée à la somme de génie, de vigueur intellectuelle et de courage moral qu'elle renferme. Ce qui marque bien le principal danger de notre époque, c'est de voir si peu d'hommes oser être excentriques.

«... Il n'y a pas de raison pour que toutes les existences humaines soient construites sur un modèle unique ou sur un petit nombre de modèles. Si une personne possède une somme raisonnable de sens commun et d'expérience, sa propre manière d'arranger son existence est la meilleure, non pas parce que c'est la meilleure en soi, mais parce que c'est la sienne propre... La même manière de vivre est pour l'un une excitation salutaire qui entretient dans le meilleur ordre ses facultés d'action et de jouissance, tandis que pour l'autre c'est un affreux fardeau qui suspend ou détruit la vie intérieure. Il y a de telles différences entre les hommes, dans leur manière de

jouir, de souffrir et de ressentir l'opération des diverses influences physiques et morales, que s'il n'y a pas une semblable diversité dans leur manière de vivre, ils ne pourront ni obtenir toute leur part de bonheur ni arriver à la hauteur intellectuelle, morale, esthétique dont leur nature est capable[1]. »

La place de Mill dans l'histoire des doctrines sociales est maintenant plus aisée à définir. Nul n'a mieux que lui fait comprendre la complexité de la question sociale. Il l'a posée en véritable économiste en critiquant la notion de la loi économique, en démontrant que la répartition des richesses n'est pas un phénomène purement naturel, déterminé par des lois nécessaires, mais dépend d'institutions relevant du choix humain. Il a fait accepter l'idée que la propriété n'est pas une institution dont les formes particulières soient immuables et il a imputé l'insuccès des institutions civiles non au Capital privé mais à la grande propriété foncière.

La question sociale ainsi posée, Mill a donné des raisons durables d'écarter toute solution sociocratique, obtenue au détriment de la conscience et du caractère de l'individu. Il n'a reconnu d'autre pouvoir spirituel légitime que l'action libre d'un esprit sur un autre esprit, s'opposant ainsi aux trois écoles françaises saint-simonienne, traditionaliste et positiviste. Il s'oppose même à cette apothéose de l'État à laquelle concluait la philosophie sociale des idéalistes allemands. Il s'est élevé avec véhémence contre l'idée d'améliorer le sort des salariés sans leur concours en créant ou en renforçant un système

1. *On Liberty*, traduction française par Dupont-White, chap. III, p. 212-215.

d'administration paternelle et charitable. Il a donc réhabilité le principe de la démocratie politique et du self-government. En même temps il a mis la démocratie nouvelle en garde contre ses penchants *dégradants*, notamment contre la tendance à prendre le jugement de la majorité comme la mesure du vrai, le vouloir de la majorité comme la mesure du droit et du juste. De tels enseignements ne devaient pas être perdus.

Mill confiait à l'avenir une semence dont nous voyons seulement les premiers germes sortir du sol. La génération à laquelle il s'adressait ne pouvait, sur le continent tout au moins, ni l'entendre ni le comprendre. Le socialisme allait prendre pour appui tout à la fois cette conception des lois économiques dont il avait prouvé la vanité et ce culte de l'autorité sociale et du droit des majorités dont il avait montré le danger.

CHAPITRE VII

La question sociale et le problème du droit de 1789 à 1848. — L'éclipse du droit subjectif.

Antithèse de l'esprit de 1789 et de l'esprit de 1848 relativement à la valeur du droit individuel et à l'autorité de la communauté sur la personne. — Analogie entre les *Déclarations* des assemblées françaises et la philosophie kantienne du Droit.

Réaction prolongée contre la doctrine du droit subjectif : Benthamisme, hégélianisme, historisme, positivisme français. — Examen de la formule de Comte : *Nul n'a droit qu'à faire son devoir*. — Équivoque et contradiction déjà dénoncées par Proudhon.

Comme la Révolution, proprement française de 1789, la Révolution internationale de 1848 est le terme d'une longue élaboration intellectuelle. La Révolution de 1789 était avant tout l'affirmation d'une certaine conception du droit, nommée depuis le droit subjectif. La Révolution de 1848, qui s'étend à presque toute l'Europe, de la Sicile à la Prusse, de la France à la Hongrie et aux Provinces danubiennes, présente une physionomie beaucoup plus complexe. Vue sous un certain angle, elle semble n'être que le prolongement du mouvement de 1789, la fin du servage et de l'absolutisme. A bien des égards cependant, l'esprit de 1848 atteste une réac-

tion contre l'esprit de 1789, car il tend à réaffirmer, sous une forme nouvelle, le droit de la collectivité sur l'individu, celui de la communauté ethnique dans l'est de l'Europe, ou celui de la communauté morale et économique, dans l'ouest. La date de 1848 se prête donc à une sorte d'inventaire des résultats d'un demi-siècle de philosophie sociale.

Trois écoles, l'idéalisme allemand, le traditionalisme français, le positivisme français et anglais, avaient reconnu la question sociale, au sens strict, la question de la légitimité du salariat et aussi, au sens large, la valeur relative de la personnalité et de la communauté. De là, trois philosophies sociales, moins opposées peut-être entre elles que les systèmes métaphysiques qui leur servent de supports.

Les trois systèmes avaient tenté d'apporter chacun une solution au problème dont leurs auteurs avaient une si vive conscience. Mais, de Fichte à Comte, la tendance est de plus en plus à mettre en doute la valeur de la personnalité et à confier à l'autorité, temporelle ou spirituelle, le soin de résoudre la question ouvrière. Mill fait seul exception et reste fidèle à l'individualisme : toutefois son attitude philosophique est douteuse et il semble que ses préférences pour l'individualisme soient dues moins à la logique du système qu'il professe qu'à l'influence exercée par l'éducation anglaise sur sa conscience et son caractère.

On le voit, la philosophie du droit, dans ces conditions, devient en quelque sorte un moyen terme entre la théorie philosophique de la valeur et la théorie économique du salariat. Ainsi nous ne

perdrons pas de vue notre sujet en cherchant comment s'est transformée la philosophie du droit généralement professée à la fin du XVIII[e] siècle et sous l'empire de quelles conceptions plus générales cette transformation a pu s'accomplir.

De la publication des premières œuvres sociales de Fichte à celle des œuvres de Comte, de 1800 à 1848, on assiste, tant en France qu'en Angleterre et en Allemagne, à un lent effacement de la doctrine du droit qui avait caractérisé la Révolution française. La *Déclaration* de la Constituante était, pour employer un terme aujourd'hui consacré, l'affirmation du droit subjectif de l'individu comme principe et fondement de la législation[1]. Le principe du droit résidait dès lors dans le devoir de l'État envers la personnalité de chacun de ses membres. L'État se donnait pour règle de respecter la liberté et la propriété du citoyen en ne leur assignant d'autres limites que les exigences de la liberté commune. Le droit objectif, c'est-à-dire l'autorité de la loi ou de la volonté générale sur l'individu, était considéré comme une condition indispensable de la réalisation du droit subjectif. L'intermédiaire n'était autre que le droit subjectif de l'État, c'est-à-dire de la souveraineté nationale exprimée par la participation régulière des gouvernés au gouvernement. La souveraineté populaire se déduisait elle-même du contrat social.

Nous croyons inutile de montrer longuement l'accord de ces vues avec la philosophie du droit de

1. Voir Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* (1899), traduction Fardis (Fontemoing, 1902).

Rousseau et de Kant[1]. A vrai dire, Kant n'a exposé sa philosophie du droit, dans sa *Métaphysique des mœurs*, que sept ans après le commencement de la Révolution (1796). Mais il y résumait une longue élaboration; il achevait la fusion de deux courants d'idées qui longtemps avaient été contraires, l'idée du pacte social (Hobbes, Spinoza, Locke) et l'idée du droit naturel (Grotius, Wolf, Burlamaqui). Chacune de ces écoles avait résolu pour son compte le problème des rapports de la législation et de la morale. L'idée du droit naturel, héritée des stoïciens, semble n'être pas autre chose que celle d'une morale sociale commune au souverain et au sujet, au législateur et au juge, au juge et au justiciable. Quant à l'hypothèse du pacte social, on tendait à y voir non une doctrine historique sur l'origine réelle des États, mais une méthode propre à juger les institutions civiles et politiques d'après le principe d'une justice imprescriptible. Pour Kant, le droit naturel (angebornes Recht) n'est que le droit inné de l'individu à la liberté extérieure, c'est-à-dire à la condition même du devoir[2]. Les deux notions de devoir et de droit sont conçues ensemble. Il y a pour l'individu un devoir de se soumettre plus complètement aux règles du droit, de mettre fin à un régime où chacun est juge dans sa propre cause[3].

1. Jellinek a contesté à Rousseau la paternité de la *Déclaration des droits de l'homme* pour l'attribuer à l'esprit de la Réforme. Mais sans l'influence de Rousseau, l'esprit de la Réforme aurait-il repris faveur en France?

2. Kant, *Métaphysique des mœurs :* Division de la doctrine du droit, B.

3. *Ibid.*, Division de la doctrine du droit. Cf. *De la paix perpétuelle.* Appendice II, 2e partie, 2e section, § 54, 62 et conclusion.

Le rôle de la puissance qui réalise le droit, l'État, est d'accorder la liberté de chacun avec la liberté de tous en contraignant l'individu à vivre sous la loi de l'égalité, à ne pas accroître sa part de liberté au détriment de celle des autres. Fichte avait conservé l'essentiel de cette doctrine. C'est au nom du droit personnel qu'il posait la question de la justice économique et critiquait le mode traditionnel et arbitraire de répartir les fruits du travail. Son effort, nous l'avons vu, tendait à concilier le principe du pacte social avec la loi économique et sociologique de la division du travail.

Mais à dater des années qui font suite à la Révolution, on assiste à une réaction croissante contre la doctrine du droit subjectif. Les écoles de Bentham et de Hegel la préparent; l'école historique allemande de Savigny lui donne une orientation scientifique; le traditionalisme et surtout le positivisme français la conduisent à ses conséquences extrêmes. Cette réaction présente deux aspects, confondus chez la plupart des auteurs. D'un côté, c'est un état d'opinion temporaire, exprimant l'inquiétude des classes dirigeantes en présence du mouvement ascendant de la démocratie. De l'autre, c'est un mouvement scientifique tendant à chercher dans l'histoire et le devenir social un déterminisme analogue à celui des sciences naturelles et à rejeter toute idée morale dont la méthode expérimentale ne pourrait pas rendre compte. L'historien des doctrines sociales doit tenir grand compte de cette distinction, sans pourtant l'exagérer. Les démocrates socialistes ne pouvaient pas épouser les rancunes de la classe féodale contre les institutions civiles et politiques

issues de 1789. Mais ils ont fait largement usage des arguments positivistes et historiques contre la doctrine du droit subjectif avec l'espoir d'attaquer ainsi les fondements moraux du droit de propriété. Or, derrière ces arguments positifs, on ne trouve bien souvent qu'un effort pour traduire en termes scientifiques un courant d'opinion qui s'était produit au début du XIX[e] siècle contre le droit subjectif et les principes de la Révolution française.

Nous ne pouvons retracer cette évolution de la philosophie du droit qu'à grands traits, en en distinguant les divers moments et en caractérisant sommairement chacun d'eux.

Au premier moment, nous trouvons des doctrines qui subordonnent le droit subjectif au droit objectif. Elles se manifestent tout à la fois en Angleterre et en Allemagne, mais sous des formes différentes. En Angleterre c'est la doctrine de Bentham, en Allemagne celle de Hegel. La première s'attaque, au nom de l'utilitarisme, à la vieille idée du droit naturel, à l'idée d'une revendication que l'individu peut faire valoir en raison même de sa nature. Bentham en trouve l'expression dans notre *Déclaration des droits*, où il ne veut voir qu'une collection de *sophismes anarchiques*. La justice n'a pour lui d'autre mesure que l'utilité sociale. Les individus ne peuvent donc avoir que des droits légaux. C'est le législateur qui crée les droits en définissant les délits, les actes incompatibles avec le plus grand bonheur du plus grand nombre. A cela près, Bentham raisonne comme un pur individualiste. Si le droit objectif, ou la loi, est l'antécédent, la condition du droit subjectif ou de la garantie individuelle, réciproquement, le

pouvoir législatif épuise son droit en créant des garanties individuelles. Le but du droit est le bonheur, que seul un individu peut éprouver. Nous savons combien Bentham était fidèle à la doctrine économique de l'harmonie des intérêts : il était à mille lieues de reconnaître l'existence d'une *société en soi* et de lui accorder un droit illimité de contrainte sur l'individu. Les fins sociales sont pour lui les fins individuelles elles-mêmes. Le libéralisme anglais dont le benthamisme a été l'expression la plus élevée s'est appuyé sur une philosophie essentiellement nominaliste [1].

Tout autre est déjà l'esprit du droit objectif dans la philosophie de Hegel. Personne plus que Hegel n'a professé cette idolâtrie de l'Universel que William James juge si inexplicable. L'idéalisme hégélien ne répugnerait pas plus que celui de Kant et de Fichte à reconnaître des droits personnels respectables *a priori*. Ce que Hegel repousse, c'est l'idée que l'individu puisse opposer ses fins propres à celles de l'État, car il aperçoit entre le droit individuel et le droit public la même opposition qu'entre le particulier et l'universel. Dès lors le droit de l'État doit absorber le droit de la personne comme l'universel absorbe le particulier. La personne et l'État représentent toutes deux l'*idée*, dont le processus engendre toute chose, mais c'est dans l'État qu'elle se réalise et dans l'individu en tant que, citoyen, il exprime l'État. Le droit objectif se confond pour Hegel avec le droit subjectif de l'État

1. Sur les rapports du benthamisme et du libéralisme anglais voir Dicey : *Le droit et l'opinion publique en Angleterre au cours du XIX[e] siècle*, 6[e] leçon.

qui, en dignité et en puissance, prime le droit subjectif de l'individu. Il est aisé d'apercevoir l'enchaînement des conséquences. Toutes les fois que l'individu entrera en conflit avec le droit réel ou supposé de l'État, l'État prévaudra. Mais l'État est lui-même un individu, une particularité à l'égard de la civilisation universelle. L'État national n'a pas d'autre droit que celui que lui mesure sa propre force comparée à celle des autres peuples. En cas de doute c'est la guerre, la force qui décide. Kant aspirait à un état de droit universel qui généraliserait le droit subjectif : Hegel supprime le droit international et réduit par là même à rien le droit subjectif de la nation. Tel est le premier moment de la réaction de la philosophie du droit contre les doctrines du XVIII[e] siècle.

L'école historique allemande, dont Savigny a été le chef, nous en présente le deuxième moment. Désormais, il paraît admis qu'il n'y a pas de droit rationnel de l'individu et que l'État ne doit pas compte de ses actes à la conscience humaine, si elle prétend exprimer la justice absolue. Mais est-il encore légitime de parler d'un droit rationnel de l'État? Pourquoi cette hypothèse? L'histoire nous en dispense. De même que Bentham et Hegel avaient attaqué la superstition du droit subjectif de l'individu, Savigny dénonce au nom de l'histoire, forme scientifique de l'expérience politique, la superstition de la loi, la tendance des juristes à faire de la législation la forme normale et définie du droit objectif. L'histoire du droit nous montre qu'à l'origine la loi n'a jamais été que la coutume codifiée. Or la codification est un progrès contestable. La

coutume est la création spontanée de la conscience nationale; elle est vivante; elle est plastique; elle se transforme d'elle-même avec les besoins sociaux. Codifiée, la coutume est cristallisée, rigide, toujours en arrière des aspirations et des besoins de la société. On raconte que Savigny mit ses principes en pratique. Appelé au ministère de la Justice par le roi de Prusse, il refusa de préparer un seul projet de loi. Son école, presque exclusivement allemande, s'appuyait volontiers sur l'exemple de l'Angleterre, où, en théorie tout au moins, la *Common law* n'est qu'une coutume, une collection de précédents. C'était contre un tel état du droit anglais que Bentham s'était élevé, n'y voyant que désordre, confusion et arbitraire.

Le troisième moment de la réaction est l'œuvre de l'école traditionaliste française. Nous n'aurions pas lieu de la distinguer de l'école historique allemande si elle n'avait pas produit Lamennais. Joseph de Maistre est plutôt un précurseur qu'un disciple de Savigny, quoiqu'il n'ait traité que du droit public et du droit ecclésiastique. Il publie en 1809 le *Principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* en vue de montrer que les institutions ne peuvent être distinguées de l'esprit public des peuples, de leur tradition vivante, qui seule leur assure le respect et l'obéissance. Son école nomme *tradition* précisément ce que celle de Savigny nomme *conscience nationale*.

« Considérons une constitution politique quelconque, celle de l'Angleterre par exemple. Certainement elle n'a pas été faite *a priori*. Jamais des hommes d'État ne se sont assemblés et n'ont dit :

Créons trois pouvoirs; balançons-les de telle manière, etc.; personne n'y a pensé. La constitution est l'ouvrage des circonstances et le nombre de ces circonstances est infini. Les lois romaines, les lois ecclésiastiques, les lois féodales; les coutumes saxonnes, normandes et danoises; les privilèges, les préjugés et les prétentions de tous les ordres; les guerres, les révoltes, les révolutions, la conquête, les croisades; toutes les vertus, tous les vices, toutes les connaissances, toutes les erreurs, toutes les passions; tous ces éléments, enfin, agissant ensemble et formant par leur mélange et leur action réciproque des combinaisons multipliées par myriades de millions, ont produit enfin, après plusieurs siècles, l'unité la plus compliquée et le plus bel équilibre des forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde.

« ... *L'homme ne peut faire une constitution et nulle constitution légitime ne saurait être écrite* : Jamais on n'a écrit, jamais on n'écrira *a priori* le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse. Seulement, lorsque la société se trouve déjà constituée, sans qu'on puisse dire comment, il est possible de faire déclarer ou expliquer par écrit certains articles particuliers; mais presque toujours ces déclarations sont l'effet ou la cause de très grands maux et toujours elles coûtent aux peuples plus qu'elles ne valent[1] ».

Toutefois si l'on compte Lamennais, même au

1. J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, XII, XXVIII. (*Œuvres*, t. I, p. 117, 126, édition de 1841.)

terme de sa carrière philosophique, parmi les représentants du traditionalisme, on peut conclure que cette école a ajouté quelque chose à l'historisme allemand. Lamennais cherche à résoudre un problème que Savigny semble avoir entièrement négligé, celui des rapports de la morale et du droit positif. Il tire la solution de l'opposition universelle des deux principes d'unité et d'individualité. Le droit devient ainsi l'antithèse du devoir. Le principe d'individualité est celui des existences, le principe d'unité celui des essences. L'individualité sépare; elle assure aux êtres une existence distincte de celle de la source de toute réalité, Dieu. Le principe d'unité ramène les existences particulières à ce qui en fait l'essence commune. Le droit consacre l'individualité humaine, assure la conservation de l'organisme et institue la propriété, qui est l'organisme extériorisé; il consacre en même temps l'égoïsme. Le devoir est la forme réfléchie de la loi qui ramène tout à l'Unité. Il a pour expression le sacrifice, l'acceptation de la loi universelle qui rend chaque être dépendant de tous les autres, dans la société comme dans l'univers.

Lamennais ne conserve donc le droit qu'à titre de mal nécessaire. Il fait consister le mal dans l'individualité, parce qu'elle exprime la limitation de l'essence divine. L'individualité est mauvaise, parce qu'elle contient la volonté de vivre pour soi, exprimée dans l'organisation[1]. Il en résulte que le mal relatif trouve sa formule dans le droit subjectif, notamment dans le droit de propriété. Le principe du mal correspond d'ailleurs à celui de l'erreur, que

1. *Esquisse*, t. II, p. 97. Cf. p. 394, 395. Voir p. 91-92.

Lamennais place également dans l'individualité. l'activité propre de l'esprit. « La méthode individuelle implique ou la négation systématique du vrai essentiellement un et universel, ou la confusion de sa notion avec la notion opposée. De plus elle est tellement en contradiction avec la nature de l'intelligence qu'elle ne saurait jamais être complètement mise en pratique; car, outre que l'homme ne vit, ne se développe que dans la société, nulle opération de l'esprit sans le langage et nul langage individuel[1]. »

Ainsi la volonté personnelle est le mal. La pensée, le jugement personnel est l'erreur. Pour arriver au pessimisme radical et donner à la négation du droit son fondement adéquat, il faudrait ajouter que le mal c'est la conscience. Schopenhauer avait déjà tiré cette conséquence, à l'insu des traditionalistes français.

Cependant Lamennais conservait une place au droit dans l'ordre social, même le plus parfait. Auguste Comte devait faire un pas de plus et conclure à son élimination totale. La raison alléguée par lui est que l'idée du droit est purement métaphysique, c'est-à-dire négative et dissolvante. Elle est dans l'ordre moral et social ce qu'est l'idée de cause dans l'ordre proprement scientifique. Le positivisme qui fait table rase de l'idée de cause ne peut conserver l'idée de droit. Cette idée présuppose d'ailleurs l'idée de Dieu. Une seule conception du droit est capable de satisfaire les exigences logiques de l'entendement; c'est celle du droit divin. La métaphysique invente des droits humains comme elle

1. *Esquisse*, liv. III, 2ᵉ partie, chap. VIII. (T. II, p. 255.)

invente des causes naturelles, pour faire table rase des croyances théologiques. Une fois cette œuvre accomplie, il faut nier la négation.

Toute cette polémique de Comte est dirigée contre le droit subjectif et s'incorpore à cette théorie de l'anarchie intellectuelle que nous avons exposée plus haut. Comte conserve-t-il tout au moins quelque valeur au droit objectif? Sauvegarde-t-il le principe du respect des lois? celui de l'unité et de l'indivisibilité de l'État? Sur ce point ses théories sociales sont des plus obscures. Nous inclinerions à penser qu'il ne ménage pas plus le droit légal que le droit naturel. le droit objectif que le droit subjectif. Il n'a jamais parlé sans aversion de la classe des légistes qu'il assimilait à celle des métaphysiciens. Or le principe du respect des lois n'aurait d'après lui d'autre fin et d'autre effet que de consacrer à titre perpétuel la prépondérance sociale de la classe des légistes, juges et avocats, gens qui, dans la société entrevue par lui, n'auraient plus aucune fonction à remplir, leurs attributions passant, soit aux dépositaires du nouveau pouvoir temporel, aux chefs d'industrie, soit aux prêtres de l'humanité, chargés de rappeler à chacun son devoir. Comte n'a pas plus sauvegardé l'inviolabilité de l'État que celle de l'individu. témoin son étrange théorie de la décomposition politique de la nation française en dix-sept républiques indépendantes[1].

1. Dans le traité de l'*Avenir humain*, après avoir défini l'institution du triumvirat parisien, chargé de présider à la transition révolutionnaire, Comte ajoute ces lignes, trop souvent passées sous silence par ses adeptes : « Une telle marche se trouvera solennellement inaugurée, au début de la phase finale, par l'annonce décisive de la principale opération du gouvernement

La philosophie sociale de Comte était, dans ce débat sur le droit subjectif, l'héritière de toute la pensée antérieure. Néanmoins les positivistes français ont poussé la négation plus loin qu'aucune autre école. Les termes de la question sociale se trouvent par là même profondément affectés.

Comte a fait accepter à beaucoup d'esprits sa formule : « Nul n'a droit qu'à faire son devoir ». Néanmoins réussit-il à rendre claire et convaincante l'opposition qu'il prétend discerner entre le droit subjectif et le devoir? Ne s'est-il pas contredit? Qu'on relise la page du *Discours sur l'ensemble du positivisme* où figure cette célèbre formule pour voir si le con-

préparatoire, *la décomposition politique de la France, par la transformation des intendances en républiques.* Quoique ce resultat géneral de la transition organique doive en marquer la terminaison, sa prevision familière caracterisera l'avènement d'une providence qui modifie sagement les fatalités qu'elle subit sciemment. Loin d'enerver la dictature centrale, cette annonce fortifiera son ascendant systématique, en modifiant mieux les mesures qu'exige cette grande transformation, dont la perspective habituelle guidera le gouvernement et le public dans l'essor du régime transitoire.

« Fréquemment accomplie pendant le long cours de l'initiation humaine, de tels démembrements ont toujours suscite de graves catastrophes, faute de pouvoir être assez prevus et dirigés. Il faut donc regarder comme un triomphe decisif, pour la science et l'art politique, la faculté d'opérer paisiblement le plus important de tous, après avoir sagement reconnu sa liaison necessaire avec l'ensemble des lois, statique et dynamique, de la sociabilite normale.

« .... Garantie d'ordre et de progrès au dedans, la decomposition des grands Etats doit partout être egalement accueillie par le sacerdoce qu'elle émancipe, le patriciat qu'elle releve et le proletariat qu'elle développe. Au dehors, elle assure la paix generale en dissipant la possibilité des invasions, *même avant que les autres Occidentaux aient imité l'élément central (la France), dont la condensation, seule redoutable, l'oblige spécialement à cette initiative.* » (*Avenir humain*, chap. v. *Système*, t. IV, p. 459-465.)

texte éclaire le texte. « Dans l'état positif, qui n'admet plus de titres célestes, l'idée de droit disparaît irrévocablement. Chacun a des devoirs et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit. Les justes garanties individuelles résultent seulement de cette universelle réciprocité d'obligations, qui reproduit l'équivalent moral des droits antérieurs, sans offrir leurs graves dangers politiques. En d'autres termes, nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir. C'est uniquement ainsi que la politique peut enfin se subordonner réellement à la morale suivant l'admirable programme du Moyen Age[1]. »

A notre avis, l'obscurité ne disparaît pas. Allons plus loin : ne sommes-nous pas en présence d'une simple logomachie? « *De justes garanties individuelles résultant d'une universelle réciprocité d'obligations !* ». Mais la philosophie du droit n'a pas besoin d'un autre fondement pour asseoir le droit subjectif sur une base inébranlable! Si mon droit, c'est-à-dire l'ensemble des garanties que la société ne peut me refuser, a pour fondement l'ensemble des devoirs d'autrui, le droit n'est plus l'opposé du devoir devoir et droit sont deux faces d'une même réalité. Depuis Comte, on a pu définir le droit « l'ensemble des garanties nécessaires du devoir », et sur ce fondement restaurer tous les droits énoncés par la Déclaration de 1789[2].

1. *Discours sur l'ensemble du positivisme.* Conclusion générale. (*Système de politique positive*, t. I, 1re partie.)

2. Voir surtout Beaussire : *Le principe du droit* (Alcan 1888). — Six ans avant le *Discours* de Comte, un philosophe et critique suisse réfutait ainsi comme par avance la doctrine positiviste sur

Comte se tenait dans une ignorance systématique de la philosophie étrangère et surtout de la philosophie allemande. S'il avait mieux connu l'idéalisme critique allemand, il aurait vu que la formule « Nul n'a droit qu'à faire son devoir » pouvait être acceptée même par un kantien. En effet, Comte ne peut se dérober à cette question : le droit de faire son devoir est-il ou non un droit? Lui-même semble se laisser arracher une réponse affirmative puisqu'il parle de justes garanties individuelles. Comment la société pourra-t-elle accorder à l'individu de « justes garanties », si, *a priori*, elle ne lui reconnaît que des devoirs et lui dénie les libertés correspondantes à ses devoirs?

L'obscurité de la doctrine de Comte sur le droit subjectif tient donc à sa conception du devoir. Un kantien qui place le devoir dans l'autonomie de la personne ne réclame que le devoir pour fonder le droit. Mais Comte se fait du devoir une conception tout autre; il le ramène à la subordination de la personnalité à la socialité. Le devoir est le fondement du droit quand l'individu se considère et est considéré comme une fin en soi, quand le devoir est ramené à l'obligation de respecter la dignité humaine en soi et en autrui. Comte ne parle pas du devoir mais des devoirs, et les devoirs sont pour lui de simples fonctions. Les individus sont des fonc-

le droit. « Tout devoir emporte un droit; il n'est pas de devoir plus sacré que celui de remplir son devoir : c'est même ici bas le seul droit absolu; car le droit s'appuie sur une nécessité primitive; or le devoir est la premiere des nécessités et, à la rigueur, la seule nécessité. » (Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'État*, IIe partie, chapitre 1er, p. 183.)

tionnaires de la société. Leur destinée est subordonnée à celle de l'organisme social, c'est-à-dire de l'humanité considérée, non abstraitement, comme un système d'attributs, mais comme un tout concret, un Grand Être.

La formule « Nul n'a droit qu'à faire son devoir » ne présente donc pas à un positiviste le même sens et les mêmes conséquences qu'à un partisan des principes d'autonomie et de dignité. Le droit n'est pas pour lui la liberté de faire son devoir ainsi que la garantie de cette liberté. Dans le système comtiste, la conscience du devoir est réceptive, non active. L'individu reçoit son devoir, c'est-à-dire sa fonction, de la société, qui n'a pas égard à sa conscience morale. Dans la société vraiment normale, c'est un pouvoir spirituel défini, un sacerdoce qui seul a qualité pour définir le devoir de l'individu. Le positivisme a son Syllabus.

Cette négation du droit subjectif, cette subordination totale du droit au devoir social, mesuré lui-même par une autorité extérieure, entraîne les plus graves conséquences pour la liberté de conscience. Pour la doctrine de l'autonomie, la liberté de conscience est la conséquence du devoir de véracité, car si j'ai le devoir de ne pas mentir, la société ne doit pas me contraindre à déguiser l'expression de ma pensée ou de ma croyance, elle doit même me préserver des conséquences de l'intolérance. Mais la liberté de conscience ainsi entendue serait un obstacle invincible à la reconstitution du pouvoir spirituel dont Comte attend le remède à la crise sociale. Ce que Comte vise à travers le droit subjectif, ce n'est pas la propriété, c'est la liberté de

conscience. La Religion de l'Humanité qu'il annonce aux hommes ne doit pas le céder en intolérance au monothéisme[1].

Ainsi, au lieu de corriger la tendance naturelle de la société à l'intolérance, à l'imposition d'une uniformité de pensée et d'action, la morale sociocratique consacre cette intolérance et la prend pour ressort. Comte n'a jamais pu reconnaître à la vérité un pouvoir de séduction qui, sans contrainte, attire les intelligences à elle comme vers un principe de vie. Il lui a cherché un appui extérieur et n'a pu le trouver que dans la puissance coercitive de l'opinion. Mais rien ne prouve que la logique du système ne conduirait pas plus loin. Les disciples de Comte et déjà Comte lui-même assimilaient la dissidence intellectuelle à l'excès de subjectivité et apercevaient je ne sais quelle synonymie scientifique entre la pensée subjective et la folie. Il est aisé de voir quel sort la société organisée selon les principes du

1. Nous croyons devoir citer *in-extenso* cette étrange déclaration qui n'a été que trop écoutée : « Le monothéisme se trouve aujourd'hui en Occident aussi épuisé et aussi corrupteur que l'était le polythéisme quinze siècles auparavant. Depuis l'irréparable déclin de la discipline qui constitua sa principale efficacité morale, sa doctrine si vantée n'aboutit plus qu'à souiller le cœur par une immense cupidité et à dégrader le caractère par une servile terreur. Aujourd'hui, il s'oppose directement à la plus noble activité, celle qui nous pousse à régénérer l'état social où sa vaine providence empêche de concevoir aucune véritable loi susceptible de permettre une prévision rationnelle pour présider à une sage intervention.

« Ses sectateurs sincères renonceront bientôt à régir un monde où ils se proclament étrangers. Le nouvel Être suprême (l'Humanité) n'est pas moins jaloux que l'ancien : il n'admet pas de serviteurs subordonnés à d'autres maîtres. » (*Discours sur l'ensemble du positivisme*). Conclusion générale. (*Système de politique positive*, t. I, p. 397.)

positivisme réserverait aux représentants de toute pensée indépendante : l'internement dans un asile d'aliénés.

Cette conséquence de la négation du droit n'est pas la seule. Comte a osé annoncer la pacification universelle comme prochaine et inévitable en la déduisant de son interprétation de l'histoire. L'impossibilité présente et future de la guerre a été pour lui une vérité sociologique. Le démenti des événements a donc été ruineux pour son système. Pourquoi, sinon parce que la pacification de l'humanité est une question de droit avant d'être une question de fait? Hegel, lui aussi, interprétait l'histoire, y trouvait partout la guerre et concluait que la guerre est le moyen naturel par lequel l'Idée mesure le droit des nations à l'existence. Cette conception belliqueuse de l'histoire universelle était destinée à nier celle de Kant qui attendait l'achèvement de la civilisation d'une confédération juridique des États. Sans s'en apercevoir, et par le fait même qu'il opposait la réalité sociale au droit subjectif, Comte donnait raison à Hegel contre Kant. L'événement devait le prouver. Bien loin que l'esprit positiviste ait contribué à la pacification humaine, il a fait reculer l'idéal politique de la paix.

Une contradiction radicale viciait d'ailleurs cette philosophie sociale et devait la rendre impropre à toute solution, même approchée, de la question ouvrière. Le positivisme déduit la négation du droit de l'antagonisme entre l'esprit relativiste de la science et l'esprit absolu de la métaphysique. Mais la substitution de l'idée de loi à l'idée de cause première ou finale autorise-t-elle à nier ainsi

l'égalité ou la réciprocité des libertés? Si on écarte les prétentions d'un pouvoir spirituel, la question ne peut recevoir qu'une réponse. Contrairement à la thèse de Comte, le relativisme scientifique et social pose l'égalité des droits ou des garanties personnelles comme sa conséquence logique et légitime. Si le droit humain était la contrainte illimitée d'un homme sur un autre, la justice réciproque le ferait disparaître. Mais la réciprocité des services sociaux n'abolit pas le droit de toute personne à être libre : elle le fonde. Le droit ainsi entendu n'est pas le pouvoir d'un homme sur un autre; c'est cependant une faculté de contraindre autrui mais seulement pour assurer le respect de la liberté personnelle. Le droit est social autant et plutôt qu'individuel, non seulement parce que la combinaison des droits assure le maximum de garanties et de puissance, mais encore parce que la société normale se reconnaît en chacun de ses membres et croit leur développement personnel indispensable à l'ordre véritable.

Dans sa polémique contre la notion moderne de la justice, Comte faisait donc violence à ce relativisme qui d'après lui est l'origine et le fondement de la philosophie positive. L'esprit relativiste d'une philosophie sociale fondée sur l'histoire, l'observation et la comparaison pouvait et devait conduire à une appréciation tout autre des formes modernes de la division du travail. La synthèse de l'égalité des droits et de la division du travail se trouve, comme Fichte l'avait vu et enseigné, dans le principe de la réciprocité des services. Bien loin que ce principe introduise l'instabilité dans l'ordre social, les applications que l'on en peut faire remédient au contraire à la plus redoutable des causes d'instabilité, l'antagonisme entre l'organisation sociale et la conscience de la justice. Il est également faux que le principe de réciprocité soit la négation pure et simple du principe de subordination sur lequel reposent la famille, l'organisation industrielle et l'État. Subordination, réciprocité ce sont là des expressions elliptiques. L'opposition véritable est entre la subordination unilatérale et la subordination réciproque. Celle-ci bénéficie de l'affaiblissement de la première. Si la notion du supérieur s'efface, chacun néanmoins sent sa dépendance envers l'activité d'autrui et surtout envers l'activité totale. Si cette dépendance irrite quelques caractères malades, elle fortifie chez l'immense majorité le respect de la personnalité et la bienveillance générale, les seules formes d'altruisme réellement efficaces, du moins en dehors de la famille.

A cette conscience de la dépendance réciproque, à ce respect de la personnalité, qui sont au moins à l'état de ferment dans la société moderne, Comte a opposé son idéal d'unité ou de systématisation, affective, active et intellectuelle. Mais une telle notion ne peut être justifiée par une philosophie relativiste. Comte s'exposait donc au reproche de réintroduire l'absolu dans la politique, reproche que lui a fait un théoricien hardi de la justice sociale :

« Le bon sens dit à Auguste Comte que la justice est un sentiment autre que l'égoïsme; que la loi morale ne peut avoir son principe dans l'intérêt bien entendu ni dans aucune spéculation de l'intelligence; qu'autre chose est le rapport reconnu par

l'analyse et autre chose l'obligation consciente d'obéir, coûte que coûte, à ce rapport. Mais trop dédaigneux de la métaphysique, qui ne lui a point appris à se méfier de l'absolu collectif; trop négligent de la liberté individuelle, cet autre absolu qu'il sacrifie sans hésiter au premier, sans doute en raison de l'infériorité de sa taille, Auguste Comte arrive droit à une conception nouvelle de l'essence adorable; il fait plus, il donne une réalité, une personnification à cette essence; il lui fonde une église dont il est le christ, le pontife et, faut-il le dire, la victime. Qu'est-ce, dans le positivisme d'Auguste Comte, que ce *grand Être humanitaire*, ce *vrai grand Être*, comme il le nomme, duquel toute justice émane, à qui toute institution et toute pensée doivent être rapportées, sinon un Dieu, en corps et âme, et à qui il ne manque plus que le nom? Sur ce nouvel absolu, dans lequel une science plus avancée lui eût fait voir une collectivité, une créature comme une autre, Auguste Comte fonde sa théocratie imitée de celle du moyen âge; il rétrograde jusqu'à Grégoire VII et Charlemagne et se perd en maudissant la Révolution [1]. »

Le positivisme, en opposant la sociocratie au droit, ne pouvait donc ni bannir l'idée de la justice sociale ni lui donner même un commencement de satisfaction. Il ne pouvait qu'affranchir les passions révolutionnaires du frein moral que leur impose le respect du droit personnel. Une philosophie sociale mieux informée devait plus tard reprendre la tradition de Fichte et rapprocher les idées de justice et de coopération pour les féconder l'une par l'autre. Mais au milieu du XIXe siècle, l'esprit d'autorité triomphait chez les socialistes comme chez les partisans de la tradition sociale. Une longue suite de déceptions pouvait seule réveiller la confiance en la liberté.

1. P. J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église. Nouveaux principes de philosophie pratique*, Paris, Garnier, 1898. 7e étude, t. II, chap. II, § 11, p. 298-299.

DEUXIÈME PARTIE

LE SOCIALISME SCIENTIFIQUE ET LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE (1848-1903)

CHAPITRE I

Le socialisme scientifique et les problèmes de la critique philosophique.

Le caractère utopique du socialisme dévoilé par les événements de 1848. — Apparition d'une formule nouvelle contenue dans le *Manifeste du parti communiste* de Marx et d'Engels. — Ses origines hégéliennes. — Faible originalité de Marx.

Tentatives parallèles de Proudhon et de Blanqui. — Difficulté rencontrée par les écoles socialistes dans la définition de l'utopie sociale. — L'utopie placée dans la croyance à l'efficacité des forces morales.

Le socialisme peut-il être vraiment immoraliste? — Ses aspirations le conduisent à placer dans l'action la source et le critère de la connaissance elle-même. — Le pragmatisme chez Proudhon et chez Engels.

Nécessité d'une critique philosophique des fondements du nouveau socialisme au double point vue de la théorie de la valeur et de la nature de la causalité historique. — Écoles qui ont entrepris cette critique : disciples indépendants de Schelling, néocriticistes français, néokantiens allemands.

Les événements de 1848 mirent à l'épreuve les doctrines socialistes et l'épreuve fut fatale à celles qui avaient été élaborées en France depuis un demi-siècle. On vit les écoles socialistes se transformer en sectes hostiles et irréconciliables, incapables de prouver autre chose, à la tribune et dans la presse,

que leurs désaccords; d'autre part, les entreprises, tentées par ceux des chefs d'école qui accédèrent au pouvoir eurent les conséquences les plus désastreuses; elles constituèrent des expériences négatives de nature, semblait-il, à démontrer l'incompatibilité des aspirations sociales et des lois économiques. Tout le mouvement d'idées inauguré sous le Premier Empire par Saint-Simon et Charles Fourier fut donc provisoirement considéré comme l'œuvre d'utopistes.

Cependant les événements mêmes qui infligeaient à l'idéal socialiste une si cruelle déception contribuaient pour leur compte à prouver l'existence d'une question sociale. Après juin 1848 on pouvait encore moins la nier qu'après juin 1832. L'optimisme des économistes libéraux, le libéralisme « bourgeois » n'était pas moins condamné que l'utopie des communistes.

De cette double désillusion datent la naissance et la diffusion du socialisme dit scientifique, déduit à la fois des théories de la valeur économique qu'enseignaient depuis un demi-siècle les écoles officielles en Angleterre et en France, de la conception déterministe de l'histoire propagée par les hégéliens en Allemagne et par les positivistes chez nous et enfin de la constatation d'une lutte de classes à laquelle les événements contemporains donnaient un si surprenant relief.

L'année 1848 fait époque dans l'histoire des doctrines sociales autant que dans celle des institutions politiques. Au mois de janvier, Karl Marx et Frédéric Engels, deux hégéliens de la gauche, faisaient paraître en allemand le *Manifeste du parti communiste*, dont ils avaient été chargés par un congrès de la *Ligue communiste* tenu à Londres en novembre 1847. Une première traduction française, devenue introuvable, fut publiée avant les journées de juin. Vingt-quatre ans plus tard, Marx donnait au public la première partie du *Capital*. Entre temps, il avait publié en 1859 une *Critique de l'Économie politique*, qui est comme une introduction au *Capital*.

Marx et Engels étaient des *épigones* de cette école de Hegel qui avait exercé un si grand ascendant sur la pensée de l'Allemagne et même du reste de l'Europe. Leurs disciples ont fondé et organisé le plus puissant des partis socialistes européens. Ils appartenaient à une nation victorieuse et conquérante qui compte pour peu de chose la civilisation des autres peuples, leur pensée, leur philosophie. Le marxisme est donc devenu bien vite l'expression même des nouvelles tendances doctrinaires du socialisme. Toutefois, une histoire des doctrines sociales quelque peu informée ne doit pas prêter la main à un tel exclusivisme. Aux noms de Marx et d'Engels, nous devons associer celui d'un penseur plus réellement original et puissant, Proudhon, et celui d'un homme d'action qui laissa un grand parti derrière lui, Blanqui. Enfin, quoique Henry George se soit défendu d'être socialiste, il a posé, une génération plus tard, la question sociale dans l'Amérique du Nord, sur le terrain même des lois économiques, avec un tel éclat qu'une revue sommaire des théories du socialisme scientifique ne peut l'oublier[1].

1. Henry George, *Progress and Poverty* (Londres, Reeves, 1884). *La condition des ouvriers*, lettre ouverte au Pape Léon XIII. (Traduit par G. P. avec préface, Bordeaux, Robin.)

Certains historiens du socialisme croient voir une opposition absolue entre les deux périodes que sépare l'année 1848[1]. La seconde ne devrait rien à la première. Avant l'intervention de Marx toutes les revendications sociales auraient été entachées d'utopie, car les socialistes se seraient unanimement appuyés sur quelque idéal moral ou religieux conçu *a priori*; ils n'auraient pas tenu compte des lois économiques et se seraient contentés d'en combattre les conséquences fatales. Aussi seraient-ils restés sans influence sur les classes laborieuses, aux prises avec la réalité et par là même étrangères à l'utopie. Marx serait venu et tout aurait changé. Il aurait découvert la conception matérialiste et économique de l'histoire, les lois de plus-value et d'accumulation et donné au socialisme la précision d'une science appliquée. Cette conception de l'histoire des doctrines sociales a rencontré en Allemagne et en Autriche les adversaires les plus convaincus et les mieux documentés[2]. Un examen sommaire de cette controverse intéresse directement la critique philosophique qui doit chercher le sens de cette opposition du socialisme utopique, c'est-à-dire moral et philosophique, et du socialisme scientifique, ou économique, historique et fataliste.

Est-il facile de trouver chez Marx une idée qui n'ait déjà été exprimée aussi clairement et plus fortement par des écrivains appartenant à la période

1. Notamment M. Paul Louis, *Histoire du Socialisme français*, p. 148, édition de la *Revue blanche*, Paris, 1901.
2. Barth Paul, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Cf. Menger (Anton), *Le droit au produit intégral du travail*, chap. IX. Traduction Andler.

dite utopique? Nous l'avons tenté sans succès. L'originalité de Marx est d'avoir groupé ce qui était épars avant lui, d'avoir fait un système d'une multitude d'idées, un parti d'une multitude de sectes. Le théoricien a ainsi bénéficié du prestige acquis au tribun, au fondateur de l'*Internationale ouvrière*, qui a transformé pour longtemps les conditions de la politique intérieure et extérieure. La paternité des idées n'en appartient pas moins à leurs vrais auteurs et l'histoire de la philosophie, même sociale, a pour tâche de rendre à chacun ce qui lui est dû. Or c'est à Fichte qu'appartiennent la critique de la théorie économique de la valeur et l'antithèse de la valeur et du prix, à Lamennais l'idée de la loi d'airain des salaires et celle du surtravail, à Owen l'idée que l'homme étant le produit du milieu, il faut changer le milieu pour changer l'individu, à Saint-Simon l'idée que la société est de longue date partagée entre une classe laborieuse et une classe oisive, dont l'antagonisme explique les crises historiques, à Auguste Comte, l'idée que les capitaux tendent à s'accumuler dans les mêmes mains et que la disparition de la petite entreprise est inévitable, à Fourier et à Considérant l'idée que de là résulte une nouvelle féodalité, à Mill enfin l'idée que l'émancipation des salariés doit être avant tout leur œuvre[1].

Quant au matérialisme historique, l'analyse le décompose en deux notions dont aucune n'appartient en propre à Marx. C'est un économiste anglais, Malthus, qui démontra le premier combien les institutions civiles fondamentales, le mariage et la pro-

1. Voir plus haut p. 38, 77, 107, 110, 115, 129, 133, 159.

priété, dépendent du milieu économique. Il avait exposé ces vues dans le troisième livre du *Principe de population* cinquante ans avant la composition du *Manifeste* de Marx, et Marx n'ignorait rien de l'économie anglaise. L'autre aspect du matérialisme historique est l'idée, contestable autant que classique, d'une histoire universelle formant un processus unique que ni l'activité de l'individu ni celle de la nation ne peut changer. Marx a donné à ce fatalisme historique un coloris économique : il a expliqué par les crises et les conflits de la production matérielle ce que Hegel attribuait aux contradictions intellectuelles, mais il a plutôt plié ce déterminisme aux exigences de l'action sociale qu'il n'en a perfectionné la teneur scientifique. Nous ne nions pas que l'œuvre de Marx n'atteste une vigoureuse aptitude à la synthèse, mais autre chose est la vigueur d'esprit, autre chose l'originalité créatrice.

L'effort en vue de régénérer le socialisme par une critique des lois économiques et une interprétation économique de l'histoire s'imposait si bien aux hommes de 1848 que l'on en retrouve dans les œuvres de Blanqui et de Proudhon l'expression tout à fait indépendante du marxisme.

Auguste Blanqui fut à la France ce que Marx était à l'Allemagne : un tribun sachant mettre la dialectique à son service. Son œuvre économique, la *Critique sociale*, a eu le mérite d'être écrite deux ans avant le *Capital*[1]. L'œuvre de Blanqui n'a certainement pas la portée de celle de Marx et de Engels, mais elle atteste la même direction d'idées. La vie tragique que mena Blanqui entre les barricades, où il monta dès dix-sept ans et la prison, où il attendit deux fois l'exécution d'une sentence capitale, lui avait interdit les loisirs intellectuels dont put jouir son émule allemand. Mais il avait une intelligence lucide qu'il sut appliquer à l'examen des thèses économiques. Ainsi que Marx, il synthétisa en vue de l'action un certain nombre d'idées courantes sur l'usure, l'épargne, l'accumulation des capitaux dans les mêmes mains. Trois idées lui sont communes avec l'école de Marx : La société civile dépend tout entière du mécanisme des échanges. — Les luttes économiques pour la terre et la richesse mobilière, forment le centre de l'histoire, notamment de l'histoire romaine, type de toutes les autres. — Depuis ses origines, la société humaine est en marche vers le communisme, comme vers le terme de la civilisation, mais cette marche est aujourd'hui accélérée par les abus mêmes du capitalisme, la concentration des capitaux dans les mêmes mains, surtout depuis que les sociétés anonymes ont remplacé les entreprises individuelles[1].

En philosophie, Blanqui était matérialiste comme Marx. Il a exposé ses vues dans une œuvre étrange, l'*Immortalité par les astres*, où la conception mécaniste de la nature est conduite logiquement à ses conséquences extrêmes[2]. L'objet est de montrer que l'immortalité personnelle est totalement inutile à la

1. Les deux volumes de la *Critique sociale* n'ont été publiés par Félix Alcan qu'en 1885 mais ne contiennent guère que des études antérieures à 1870. La préface et le tome I intéressent particulièrement la question que nous traitons. Cf. La *Patrie en danger*, et la *Vie de Blanqui* qui la précède, par Casimir Bouis (Chevalier, Paris, 1871).

1. *Critique sociale*, t. I, p. 35, 43, 49, 173 et suiv.
2. Édité par Germer-Baillière ; analysé dans la *Critique philosophique* de Renouvier, 1872, t. I, p. 218.

sanction de la morale. La preuve se tire de l'infinité de la nature dans le temps et l'espace, de l'éternité de la matière dont les lois produisent éternellement les mêmes effets. Toutefois les lois mécaniques de la matière et du mouvement garantissent un équivalent de l'immortalité. Dans l'infinité des espaces célestes, des humanités ont surgi et surgiront éternellement. Chacun de nous y est sûrement représenté par une infinité de sosies, qui nous sont réellement identiques. La mort n'est donc qu'un mot et aucun de nous ne doit la craindre. On voit quelle valeur l'individualité peut conserver dans une telle hypothèse, qu'un matérialiste conséquent ne peut convaincre d'absurdité puisqu'elle se déduit des deux conceptions fondamentales du système, l'infinité des mondes, la nécessité éternelle et absolue des lois de la matière.

Auguste Blanqui n'a rien dû à Marx ni à Hegel ni à la pensée allemande. Mais il mettait à profit les doctrines de Proudhon qu'il a, semble-t-il, cherché à rendre populaires et à compléter au point de vue socialiste. Proudhon, qui passe à tort pour anarchiste, et dont les esprits superficiels résument le système dans un aphorisme tapageur formulé prématurément et qu'il reniait dès 1848[1], Proudhon est plutôt un adversaire conséquent et clairvoyant du communisme, où il voyait une illusion populaire et une doctrine rétrograde au triple point de vue de la civilisation, du droit et de la morale. Les communistes sont pour lui des « huîtres attachées au rocher de la fraternité ». Il s'est toujours donné comme l'adversaire des utopies sociales et c'est pourquoi il

1. *Résumé de la question sociale, Banque d'échange*, p. 2 (Paris, Garnier frères, 1849).

a jugé si sévèrement toutes les écoles socialistes de la première partie du siècle. Avant Marx, il a cherché à déduire la réforme de la société d'une science sociale dont il emprunte les données à un économiste orthodoxe, Rossi, et dont la tâche serait de résoudre l'antinomie des lois de l'ordre économique et des lois de l'ordre moral et juridique[1]. La contradiction de la morale et de la science économique, déjà aperçue par Sismondi, réside au sein même de la société civile; elle se présente à sa partie consciente à mesure que la société se complique et se développe. Les conditions de la production, qui se résument dans la division du travail, n'enrichissent la nation qu'au prix de l'abaissement moral des individus et des masses, car la division du travail dégrade l'homme, dont elle fait un simple instrument. D'un autre côté, la conscience morale prend de plus en plus la forme d'une justice impérative qui prescrit à l'individu de respecter la dignité humaine en son semblable comme en lui-même. Le fait économique de l'échange implique des rapports de droit; il suppose la justice observée, la dignité humaine sauvegardée. Les institutions civiles et politiques inhérentes à l'ordre économique, imposent aux hommes la soumission à cette autorité de la loi morale que les lois économiques mettent en échec. Une science est nécessaire à la solution de cette antinomie : ce sera la science sociale. Un des termes de cette science est la théorie de la valeur économique, l'autre est la théorie de la valeur morale. La science

1. *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 3e étude. *Les Biens*, t. I, chap. v, § 20, p. 263 et suiv. (Paris, Garnier frères, 1858).

sociale de Proudhon, bien différente de la sociologie positive de Comte, est donc le pressentiment de ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie des valeurs. Plus tard, il devait, dans une œuvre éditée après sa mort, y comprendre la valeur esthétique[1]. Il donne pour mesure aux valeurs non pas la valeur du travail considérée comme une force matérielle susceptible d'une évaluation mathématique, mais la valeur de la personne humaine, le seul absolu qu'il reconnaisse. Proudhon cherche ainsi à se placer au sein même de la réalité sociale en tenant compte tout à la fois du fait extérieur, la loi économique, et de la donnée intérieure, la conscience morale et juridique. Il semblerait qu'il eût dû échapper au reproche d'utopie. Cependant Marx écrivit contre lui la *Misère de la philosophie* et son école n'a jamais distingué Proudhon des utopistes antérieurs à 1848.

Quel critère de l'utopie l'école marxiste adoptait-elle? Était-ce le désaccord avec l'expérience? Mais le socialisme scientifique qu'élaboraient les marxistes ne s'opposait pas moins au socialisme expérimental, ébauché par Owen et W. Thompson et restauré plus tard par Stuart Mill qu'au socialisme idéaliste des « utopistes ». Ni Marx ni Engels n'ont jamais fait, dans l'élaboration de leur doctrine, la plus petite place à la logique de la science expérimentale. De là même résulte le caractère révolutionnaire de cette doctrine. Leur procédé est la déduction. Des lois de la valeur se déduit l'incompatibilité de l'entreprise capitaliste et d'une répartition normale des fruits du

1. *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, notamment chapitres II, III, XIV, XXII (*Œuvres posthumes* de P.-J. Proudhon, Garnier frères, Paris, 1865).

travail. L'histoire vient ensuite démontrer le caractère transitoire des institutions civiles et autoriser la prévision d'une société nouvelle, d'où la propriété capitaliste s'éliminerait en quelque sorte automatiquement. Enfin la lutte des classes devient le moyen le plus propre à hâter la transition d'un état social à un autre. Mais des expériences sociales ne sont-elles pas nécessaires pour donner une idée claire de la nouvelle organisation de la production et de la répartition? Sans la notion expérimentale de cette organisation, la connaissance du passé n'est-elle pas totalement insuffisante à orienter la politique et la législation vers un avenir meilleur? De cela ni Marx ni Engels ni aucun autre docteur du socialisme scientifique n'a eu cure.

Un tel dédain de l'expérience s'accordait mal avec les prétentions scientifiques de la nouvelle école socialiste. D'ailleurs donnait-elle une définition claire de l'utopie qu'elle condamnait avec tant de sévérité? Le titre du roman que Thomas Morus publiait au début du XVI[e] siècle avertissait à lui seul le lecteur que l'île où Raphaël Hythloday avait trouvé le communisme florissant ne devait pas être cherchée sur la carte du monde connu. Une synonymie s'établit par la suite entre l'utopie et le régime de communauté. Mais quand une école, favorable elle-même au communisme, reprend cette expression, quel sens y attache-t-elle? L'esprit conservateur voit l'utopie dans toute tentative en vue de modifier l'ordre existant des intérêts. Le socialisme en juge autrement, puisqu'il oppose à une société réelle, réputée mauvaise, une société possible, mais tout entière à créer. Dans la bouche d'un socialiste qui ne veut pas se

condamner à l'inaction, l'utopie ne désigne pas le possible, opposé au réel : ce mot ne peut avoir qu'un sens : il doit désigner une société radicalement irréalisable, en opposition avec les lois de l'adaptation aux conditions naturelles de l'existence, ou encore en contradiction avec sa propre fin, avec les aspirations générales de la nature humaine. Sur ces points, le désaccord est profond entre Proudhon et Marx. Proudhon jugeait contradictoire un régime de communauté dans une société civile un peu étendue, car il aurait pour règle de répartition celle de la famille en même temps que sa morale détruirait le mariage et la famille[1]. On sait au contraire qu'à l'origine l'école marxiste se disait non pas collectiviste comme aujourd'hui, mais communiste[2].

Qu'est-ce donc que l'utopie aux yeux d'un communiste? La réponse nous est donnée par l'opposition même de Marx et de Proudhon. Rien de plus clair que la pensée de ce dernier : il fait dépendre l'équilibre social de la justice elle-même. Il juge illusoire la stabilité d'une société où la marche des faits économiques et la conscience morale se contredisent. Il juge utopique l'idée que la société pourrait être améliorée sans un renouvellement de la conscience de la justice. La justice lui semble requise par l'équilibre économique, car les relations d'échange supposent entre les hommes la bonne foi, la confiance réciproque, le respect des promesses. La justice « est la raison première et dernière de l'Univers, la formule éternelle des choses[3] ». Si le

1. Proudhon, *Contradictions économiques*, chap. XII.
2. Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, § II et IV.
3. *La Justice dans la Révolution*, conclusion, t. III, p. 600.

marxisme voit là une utopie, c'est qu'à ses yeux la caractéristique de l'esprit utopique est de placer sa confiance dans les forces morales, dans la justice ou dans l'amour, il n'importe. Le socialisme consistera alors à attendre le bien de l'excès du mal, à compter sur le mécontentement causé par l'appauvrissement constant des salariés et des autres travailleurs en regard de l'accroissement toujours plus colossal des fortunes oisives, par le contraste entre le désordre économique et les exigences légitimes des besoins de la multitude.

Cependant le socialisme peut-il être ainsi immoraliste? Comme le benthamisme, comme le saint-simonisme d'où il est sorti, le socialisme est une aspiration au plus grand bonheur du plus grand nombre, voire de tous. Pas de socialisme sans eudémonisme! Or le problème du bonheur ne conduit-il pas à poser tous les problèmes de la morale? n'y conduit-il pas surtout un socialiste convaincu que le bonheur ne peut être le lot de l'individu isolé? Mais comment nous rendrons-nous heureux les uns les autres et quel genre de bonheur pouvons-nous nous procurer? Certains interprètes français du marxisme n'ont su promettre aux masses que des jouissances purement animales. Tel le paradoxal auteur du *Droit à la paresse*, M. Paul Lafargue, à qui sa qualité de gendre de Marx permettait à défaut d'autre titre, de figurer dans l'état-major du parti. Mais Frédéric Engels, à meilleur droit sans doute, protestait contre cette interprétation de la pensée du maître[1]. Cependant, si le bonheur n'est

1. Frederic Engels, *L'Économie dans le développement social*.

pas, selon ses termes, l'abrutissement de l'homme, l'obscurcissement de la conscience individuelle, n'a-t-il pas un minimum de conditions morales? Pour défendre et conserver une société collectiviste une fois formée, ne faudrait-il pas amener ses membres à préférer le bien commun à leur appétit individuel et dès lors les idées de justice et de dignité personnelle ne reprendraient-elles pas leur empire? Mais si le socialisme scientifique ne peut être immoraliste, a-t-il un critère de l'utopie?

Le socialisme est une doctrine d'action. Son origine est la conscience du mécontentement que cause à la classe laborieuse l'impuissance des institutions civiles à garantir au travail une rémunération légitime. Mais sur quel fondement reposeront les principes de cette action? La réponse à cette question peut seule donner le critère de l'utopie.

L'ambition du socialisme scientifique est de déduire les principes de l'action de la connaissance du passé et du présent de la société. De là l'importance du matérialisme économique de l'histoire. L'école marxiste ne doute pas qu'il soit possible de tirer des lois de la valeur la loi des transformations de la société et de vérifier cette loi par les données de l'histoire et même de la préhistoire[1]. L'histoire ainsi comprise autorise la prévision des transformations futures auxquelles ne peut échapper la société contemporaine. C'est sur cette prévision que l'école

1. Dans son *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Fr. Engels incorpore au matérialisme économique les conclusions de Lewis-A. Morgan sur les analogies de la *gens* romaine et du clan des indigènes nord-américains. (Traduction Rave, avant-propos.)

fonde ses formules d'action : formation d'un parti de classe, entente internationale des travailleurs, conquête des pouvoirs publics. Elle applique rigoureusement la formule positiviste : science d'où prévision, prévision d'où action.

Il semble que nous tenions enfin le critère de l'utopie. Le socialisme utopique (y compris celui de Proudhon) agirait d'après la foi à la puissance des vérités morales, mais sans se préoccuper de conformer l'action sociale à de véritables lois naturelles. Sa destinée serait de marcher de déception en déception. Le socialisme scientifique mettrait au service de ses projets un déterminisme historique démontré. Il cheminerait ainsi lentement, mais sûrement.

Les choses sont-elles aussi simples? Il ne le semble pas. Si nous examinons de plus près les doctrines des écoles socialistes, nous voyons leur confiance en la science s'atténuer et faire place au pragmatisme le plus cru.

Proudhon est peut-être le premier qui ait défini la science comme la recherche des moyens de l'action. Bien comprise, sa *Justice* est une première exposition du pragmatisme. « L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent. Cela signifie que toute connaissance, dite *a priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail pour servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles.

« Qui ne s'est posé maintes fois cette question : par où l'homme, s'élevant tout à coup au-dessus de

l'instinct, est-il entré dans la sphère intellectuelle? Quel a été le premier pas, en quoi a consisté le premier acte de sa raison? Ou pour mieux dire, comment chez l'homme primitif, l'instinct, suivant sa propre destinée, est-il devenu intelligence? Car tout le monde est ici d'accord : l'intelligence n'est autre que l'instinct lui-même se produisant sous une nouvelle forme; c'est l'instinct en évolution, qui se reconnaît, se réfléchit, s'analyse, se mesure et, procédant avec une conscience de plus en plus parfaite, se déroule en raisonnement et crée sa dialectique.

« Si nous interrogeons la science sur ses commencements, elle nous répond en nous montrant ses éléments, des sons vocaux, des lettres, des chiffres, des figures, en un mot des *Signes*.

« La logique y ajoute ses conceptions ou catégories avec ses genres et ses espèces, formules générales de la pensée parlée : encore des signes.

« C'est avec cela que l'homme aborde la phénoménalité extérieure et sa propre essence, qu'il observe, calcule, ramène tout à des lois de plus en plus générales et élève l'édifice à jamais inachevé de son savoir.

« Mais comment l'homme a-t-il inventé le signe?

« La question des origines nous reporte à ce moment de la civilisation où l'esprit humain, dépourvu des engins scientifiques, agit à la manière de l'esprit latent qui anime la nature; où l'intelligence, prête à s'élancer, n'a pas dépouillé les formes de l'instinct; où par conséquent le concept métaphysique, sans lequel il n'est pas de raisonnement, reste enveloppé dans l'image; où le rapport enfin, qui pour être perçu dans sa plénitude exige que l'intuition qui le fournit soit analysée dans ses concepts, est engagé sous le phénomène.

« A cet instant-là, que pouvons-nous attendre de l'homme qui déjà pense sans nul doute, puisque sentir et voir, c'est penser, mais qui, faute de signes, est incapable de dégager ses notions, partant, d'analyser sa pensée? — Une seule chose, des actes[1]. »

Ainsi donc « l'idée avec ses catégories surgit de l'action et doit revenir à l'action ». Ceci était écrit en 1858! Ni M. Bergson ni William James n'ont jamais formulé le pragmatisme plus clairement. Les raisons qu'allègue Proudhon sont précisément celles qu'ont données depuis les psychologues américains. L'acte qui manifeste la vie doit précéder l'intelligence réfléchie et la rendre possible. C'est l'acte qui permet l'acquisition de l'expérience, dont l'idée générale n'est que le signe.

Chez Proudhon, cette glorification de l'action se rattache à une théorie du progrès qui fait la plus grande place au libre vouloir de l'agent et qui exclut toute prédétermination de l'avenir par le passé, par suite tout matérialisme historique[2].

Sous peine de s'effondrer, le socialisme scientifique devait donc prendre la défense de l'intellectualisme, faire de la science le miroir fidèle de la réalité et lui subordonner étroitement l'action. A cette seule condition le mécanisme des sciences de la nature pouvait pénétrer dans l'histoire. Le contraire s'est produit. Chez les fondateurs du

1. *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. II, 6e étude, § 31, 32, p. 215-217.
2. *Ibid.*, t. III, 9e étude, p. 1-181.

marxisme la théorie de la science est aussi pragmatiste que chez Proudhon.

Dès 1858, celui-ci enseignait que la science procède du travail. Trente-sept ans plus tard, dans sa célèbre lettre au *Sozialistische Akademiker*, Engels reprenait l'exposition de la même idée. Il nous montre l'histoire de la science suivant pas à pas celle de l'industrie, tout progrès scientifique procédant de la conscience d'un problème industriel. « Si la technique dépend en grande partie de l'état de la science, celle-ci dépend plus encore de l'état et des besoins de la technique. La société a-t-elle un besoin technique? Cela fait plus pour l'avancement de la science que dix universités[1]. »

On voit quel champ ouvrait à la critique philosophique l'opposition du socialisme scientifique et du socialisme utopique ou plutôt la difficulté d'en rendre compte. Ce champ ne pouvait manquer de s'élargir aux yeux de tout critique soucieux d'acquérir une idée claire des fondements du nouveau socialisme et de ses rapports avec une science sociale vraiment digne de son nom.

A la base du marxisme est une théorie de la valeur économique empruntée, sans grande modification, à celle qu'avait donnée un siècle plus tôt Adam Smith. La valeur d'un produit aurait pour mesure la quantité du travail qui y est incorporé. Telle est l'hypothèse, suffisante à la rigueur à une science particulière en voie de formation. Mais comment ferait-on reposer sur elle toute une philosophie sociale? Pour que le marxisme ne soit pas d'emblée convaincu

1. Lettre de Fréd. Engels au *Soz. Akad.* du 19 octobre 1899.

d'erreur, ne faut-il pas que la valeur économique ait des lois objectives, aussi rigoureuses et bien établies que les lois mécaniques de la nature? Ne faut-il pas aussi que les autres valeurs, notamment les valeurs morales, puissent être considérées comme des dépendances de la valeur économique? Mais quiconque réfléchit aux rapports de la valeur et du désir juge illusoire la tendance à attribuer l'objectivité aux valeurs, même économiques. S'il n'y a pas de création de valeur sans travail, c'est-à-dire sans effort volontaire, c'est sans doute parce que la valeur n'est nulle part donnée dans la nature, mais qu'elle s'élabore dans la conscience des hommes associés, en raison même de leur activité. Il n'y a pas non plus de valeur sans désirs, sans besoins, sans tendances individuelles ou sociales à satisfaire. Bref, si les valeurs sont sociales, elles sont néanmoins de nature subjective. Dès lors, comment ramener les valeurs morales et esthétiques aux valeurs économiques? Comment les aspirations morales et esthétiques pourraient-elles être identifiées aux besoins satisfaits par la consommation des richesses? On peut admettre que les valeurs des divers ordres sont harmoniques et convergentes et que toutes expriment l'adaptation active de l'homme social à sa véritable condition[1]. Mais cette convergence (ou confluence) ne suppose-t-elle pas la primauté des valeurs morales sur les valeurs esthétiques et des valeurs esthétiques sur les valeurs économiques? Or reconnaître la primauté des valeurs morales, n'est-ce pas ruiner les fondations mêmes du sys-

1. Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie*, p. 22 et suiv., 146-152, 174-177 (Vienne, Hölder, 1902).

tème matérialiste, sur lequel s'édifie si imprudemment le socialisme scientifique? La rejeter, n'est-ce pas adopter une conception immoraliste du monde qui, comme l'a montré l'exemple de Nietzsche, conduit à nier la question ouvrière et à n'y voir que l'expression d'un ressentiment d'esclaves?

Ces questions, dont Proudhon avait déjà la conscience très claire quand il écrivait la *Justice dans la Révolution* et le *Principe de l'Art*, pouvaient bien être éludées aussi longtemps que régnaient les préjugés positivistes défavorables à la psychologie subjective, mais, comme Mill l'avait impitoyablement montré, de tous les points faibles du positivisme français, la négation de la psychologie était le plus faible. Les échecs de la psychologie physiologique, son impuissance à remplir le programme qu'elle s'était tracé, devaient contribuer à la réhabilitation de la psychologie subjective et favoriser l'apparition d'une philosophie des valeurs devant laquelle il est bien difficile au socialisme scientifique de justifier ses prémisses.

Si fruste que soit sa théorie des valeurs, le socialisme scientifique croit la confirmer par une interprétation matérialiste de l'histoire. Mais toute philosophie de l'histoire ne soulève-t-elle pas des problèmes qui la dépassent et dont la critique philosophique peut seule élucider les termes, sinon trouver les solutions? En effet, autre chose est une science sociale tirant ses inductions d'une histoire authentique ou, ce qui revient au même, soumettant sincèrement ses hypothèses à la vérification historique, autre chose une interprétation des données historiques procédant *a priori*. Les créateurs du

socialisme scientifique étaient des hégéliens de la gauche qui, comme leur maître Feuerbach, substituaient l'anthropologie, la psycho-physiologie humaine, à la métaphysique idéaliste [1]. Mais ils conservaient la méthode du vrai chef de l'École dont le principal inconvénient est d'assimiler l'étude des documents et des sources à une connaissance de l'accidentel, bonne pour le roman historique. « Le fait même de définir la philosophie de l'histoire « la contemplation pensante de l'histoire » en rappelant, immédiatement après, que la pensée est la seule chose qui distingue l'homme de l'animal, confirme que l'histoire en tant qu'histoire n'est pas une pensée ou bien est une pensée imparfaite. Significative aussi est l'attitude hostile et méprisante que Hegel prend à l'égard des historiens de profession. C'est à peu près comme si un philosophe de l'art se querellait avec les poètes et les peintres de profession! Mais il faut noter surtout ce qu'il dit des matériaux de faits que l'historien doit mettre en œuvre. N'ont de valeur pour l'histoire d'après Hegel que les faits qui représentent le mouvement de l'esprit, l'histoire de l'État. Les autres faits particuliers sont une masse superflue et les recueillir fidèlement, c'est gêner et obscurcir les objets dignes de l'histoire » [2]. C'est en ces termes que dans une œuvre de haute critique, dédiée à la gloire de Hegel, un grand penseur italien juge cette méthode. Avec raison il ajoute : « Avec de pareilles distinctions, bien

1. Sur Feuerbach, voir 2[e] partie, chap. v, p. 319 et suiv.
2. Croce (Benedetto), *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, § 7. (Traduit de l'italien par Henri Buriot, p. 117-118.)

loin de sauver comme nécessaire pour l'histoire véritable une classe de faits, on arrive à rejeter comme inutiles tous les faits et jusqu'à la notion du fait[1] ».

Les partisans du matérialisme historique répondront peut-être qu'une telle critique ne les touche pas. Ils ne définissent pas leur interprétation économique du devenir humain « une contemplation pensante de l'histoire ». Et, loin de rappeler « que la pensée est la seule chose qui distingue l'homme de l'animal », ils ne voient dans la science et la pensée que des moyens de donner satisfaction aux penchants permanents de l'espèce. Soit! L'opposition entre leur méthode et la véritable méthode de l'histoire en est-elle moins grave? Pour interpréter l'histoire, les marxistes rejettent l'idéalisme hégélien et empruntent aux positivistes le principe des conditions d'existence. Mais on sait quelles difficultés rencontrèrent Comte et ses disciples quand ils voulurent accorder ce principe simpliste avec l'infinie diversité des faits historiques. Eux aussi durent dénoncer « l'irrationnelle érudition », l'étude des sources, l'effort patient pour connaître impartialement tous les faits et tous les facteurs. Les marxistes ont sur les comtistes la supériorité apparente d'appliquer avec plus de précision le principe des conditions d'existence. Comte interprète l'histoire des transformations sociales par celle de la connaissance; Marx et Engels subordonnent non seulement l'histoire des croyances, des mœurs et des institutions, mais celle des sciences à l'histoire des faits économiques. Mais ne rétrécissent-ils pas

1. Croce, *Philosophie de Hegel*, p. 119.

le principe qu'ils précisent au point de le réduire à l'absurde, d'en prouver l'inapplicabilité à toute investigation historique quelque peu concrète? Frédéric Engels en vient à dire qu'en histoire, la causalité économique n'est pas exclusive, mais seulement décisive[1]. N'est-ce pas reconnaître qu'en histoire, la production n'est qu'un facteur entre plusieurs autres? Pour lui attribuer une importance supérieure à celle des croyances religieuses, des idées morales, des découvertes scientifiques, il faut donc procéder *a priori*. Mais une connaissance *a priori* n'est-elle pas par définition l'opposé d'une connaissance historique?

En histoire, comme en économie pure, le socialisme scientifique ne construisait qu'une hypothèse; après l'avoir développée, il l'érigeait en règle d'action politique et législative, sans en tenter vraiment la vérification. Il était difficile de s'opposer davantage au socialisme coopératif expérimental recommandé par Stuart Mill. N'était-on pas autorisé à demander si un système aussi dédaigneux de l'expérience ne prenait pas la qualification de scientifique par antiphrase?

Au cours des années où Marx publiait le *Capital*, où Frédéric Engels écrivait son essai sur l'*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, la critique philosophique, en France et en Allemagne, reprenait le problème des rapports de la connaissance historique et de la connaissance synthétique, objet de la philosophie, en même temps qu'un grand historien, surmontant les répugnances de ses con-

1. Lettre au *Sozialistische Akademiker* (1895). (Reproduite dans le *Socialiste* du 17 novembre 1895.)

frères pour les vues générales, s'attachait à dégager les données des problèmes de l'histoire universelle de tous les postulats qui les ont rendues inintelligibles. Nous faisons allusion aux travaux de Cournot, de Renouvier, de Dilthey et aux *Considérations sur l'histoire universelle* de Burckhardt.

Cournot, qui publiait en 1872 ses *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*[1], distinguait dans la philosophie de l'histoire le problème *étiologique* du problème *téléologique*. Loin d'aller se perdre dans les régions ténébreuses de la préhistoire, il demandait à l'analyse des révolutions modernes la preuve de la légitimité de l'étiologie historique. La causalité des idées et des motifs conscients était par là démontrée jusqu'à l'évidence par opposition à l'opération inconsciente des conditions d'existence. Cournot concluait que l'action des causes générales n'exclut nullement l'intervention des accidents, qui rend légitimes les recherches de détail et restitue à l'historiographie toute sa valeur. Faisant un pas de plus, Renouvier s'attachait à réconcilier la causalité historique avec la liberté morale en montrant comment l'initiative d'une volonté automotive peut modifier la solidarité sociale que fait le fond du devenir humain[2].

Quelques années plus tard, Dilthey, cherchant à définir le vrai rapport de l'histoire avec les sciences de l'esprit, qui comprennent les sciences sociales, allait jusqu'à subordonner à la psychologie subjective l'interprétation des données historiques. La

1. 2 vol. (Hachette, 1872).
2. Sur Renouvier, voir plus loin, chap. IV, notamment p. 272 et suiv.

première condition imposée à l'historien qui veut comprendre le passé, c'est de le revivre dans la mesure du possible. Une histoire objective, qui prétend n'étudier que des conditions d'existence et surtout celles de l'existence matérielle, ne peut dépasser le point de vue le plus superficiel. Loin d'être scientifique, une interprétation matérialiste ne permet même pas de bien poser le rapport de l'histoire et des sciences sociales. Celles-ci n'étudient les faits que pour en tirer d'abord des théorèmes (ou vérités générales) puis des jugements de valeur. Une interprétation matérialiste, objectiviste, guidée par le seul principe des conditions d'existence supprime le dernier problème, en nivelant en quelque sorte le monde des valeurs qu'il faudrait explorer[1].

Dilthey s'appuyait sur la conception de l'histoire que Burckhardt a exposée successivement dans la *Culture de la Renaissance*, *l'Age de Constantin le Grand*, *l'Histoire de la Culture grecque* et dont il a formulé les conclusions dans les *Considérations sur l'histoire universelle*[2]. Il n'en est pas de plus contraire au matérialisme historique ou même au positivisme. L'effort du positivisme est de rattacher autant que possible l'histoire sociale aux sciences naturelles[3]. Burckhardt oppose ces deux ordres de connaissance, l'un à l'autre. Tandis que les sciences naturelles n'ont affaire qu'à la destinée des espèces et comptent pour rien les individus, — point de

1. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, liv. I, § 7 à 19.
2. Jakob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance*, — *Die Zeit Constantin's des Grossen*, — *Griechische Kulturgeschichte* (Spemann, Berlin et Stuttgart), *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Spemann, Berlin et Stuttgart, 1910).
3. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, leçon 49.

vue qui prédomine encore dans la préhistoire — l'épanouissement, le développement, l'émancipation et l'initiative de l'individu font le véritable objet des études de l'historien. L'histoire universelle traite des destinées de la culture dans ses relations réciproques avec la religion et l'État. L'histoire de l'État, sinon celle de la religion, a pour formule : *Émancipation de l'individualité* (Entfesselung des Individuellen). L'activité individuelle n'est pas seulement le fruit de cette émancipation : elle en est encore l'agent. Les vraies « grandeurs historiques » sont des grandeurs individuelles et, loin d'être l'expression ou l'abrégé d'une force anonyme, le grand homme est irremplaçable (unersetzlich)[1] ».

Burckhardt se montre particulièrement hostile au matérialisme historique. Il en combat l'expression la plus timide. Il va jusqu'à juger erronée la tendance à mettre les progrès de la civilisation matérielle au même rang que ceux de la culture intellectuelle, morale, esthétique. Les deux classes de valeurs, valeurs économiques et valeurs immatérielles, coexistent dans toute civilisation et il est vraisemblable qu'aux époques primitives l'influence des besoins matériels ait prédominé, mais les besoins spéculatifs, que satisfont les créations intellectuelles et esthétiques, deviennent de plus en plus les vrais ressorts du progrès. Il n'y a pas de commune mesure entre les auteurs d'inventions industrielles et les créateurs des grandes œuvres poétiques, artistiques

1. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, notamment p. 23 et suiv., 214 et suiv. Cette œuvre a été publiée par les soins de Jakob Œri en 1910, mais au témoignage même de Œri, Burckhardt ne l'avait pas écrite plus tard que 1871.

ou philosophiques. Le génie qui crée celles-ci est une individualité « irremplaçable ». Mais toute invention industrielle est au fond impersonnelle[1].

L'interprétation économique de l'histoire ne pouvait donner au nouveau socialisme que des assises ruineuses. Elle ne lui permettait pas de se distinguer vraiment de l'ancien socialisme utopique. Elle le teignait d'un coloris fataliste très contraire à une véritable doctrine d'action. Cette difficulté devait d'ailleurs se faire sentir à Marx et à Engels eux-mêmes. Le premier dut restreindre la portée de sa philosophie de l'histoire quand il fut mis en demeure de l'appliquer aux transformations de l'économie rurale de la Russie[2]. De même Engels, au terme de

1. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 58 et 215.

2. Dans les *Annales de la Patrie*, en 1877, Mixailovski avait publié une justification du nouveau capitalisme russe en s'appuyant sur les doctrines du *Capital*. Sommé de donner son opinion, Marx désavoua l'économiste russe au risque d'ébranler le système entier du matérialisme historique : « Quelles applications peut-on faire à la Russie de ma brève esquisse historique sur les rapports capitalistes de l'Europe occidentale ? Simplement celle-ci : Si la Russie veut devenir une nation capitaliste modelée sur le type des nations occidentales, elle doit convertir en prolétaires une bonne partie de ses paysans possesseurs de terre, mais à peine entrée dans l'engrenage du système capitaliste, elle tombera sous l'empire des lois inflexibles qui le gouvernent et qui déjà se sont imposées à toutes les nations qui l'ont précédée. Rien de plus. Mais ceci paraît trop peu à M. Mixaïlovsky. Il faut qu'il convertisse mes indications sur la formation du capitalisme dans l'Europe occidentale en un système de philosophie de l'histoire sur la marche générale de l'évolution ; il veut en faire une théorie à laquelle toutes les nations, si différentes que soient leurs conditions historiques, devraient fatalement s'assujettir avant d'arriver à ce système économique qui assure le plus complet épanouissement des forces productives et le développement intégral de l'homme. Or, je lui en demande mille pardons. Il me fait ainsi beaucoup d'honneur, mais aussi beaucoup de

son livre sur l'*Origine de la famille*, se vit amené à abandonner l'attitude du savant positif, suffisamment satisfait s'il rattache le détail des faits à une loi bien élucidée, et à prendre celle du moraliste qui oppose au fait le devoir-être, la valeur morale à la réalité historique [1].

Loin d'apporter la solution de la question sociale, ou même celle de la question ouvrière, si fortement posée à l'âge précédent par les Fichte, les Lamennais, les Saint-Simon, les Owen et à la même date (1848) par Stuart Mill, le socialisme scientifique en aurait plutôt obscurci les données et les termes. Les contradictions qu'il portait en lui-même, les différences de méthode qui le séparaient du socialisme expérimental de Stuart Mill, l'opposition qu'il rencontrait auprès d'autres écoles soucieuses, elles aussi, de dégager de toute utopie la solution de la question ouvrière, tout devait provoquer une réaction de la pensée philosophique comparable à celle qui, au cours du demi-siècle précédent, s'était opposée à l'optimisme économique et à la théorie individualiste de l'harmonie des intérêts. La philosophie allait désormais critiquer les fondements et les conclusions du socialisme scientifique comme elle avait déjà critiqué ceux de l'économie dite libérale. En

tort. » (Ces lignes parurent dans le *Messager juridique* en octobre 1878. Nous en devons la connaissance à M. Loria., *Marx e la sua dottrina*, p. 192, Sandron, éditeur. Milan 1902.)

1. « La civilisation a accompli des choses dont l'ancienne société gentilice était bien loin d'être capable, mais elle les a accomplies en mettant en mouvement les penchants et les passions les plus vils des hommes et aux dépens de leurs meilleures dispositions. La plus basse cupidité a été l'âme de la civilisation depuis son premier jour jusqu'aux nôtres; la richesse, encore la richesse et toujours la richesse, non pas la richesse de la société, mais celle de tel ou tel piètre individu, son unique but final.... Mais il ne faut pas que cela soit. » Fréd. Engels, *L'Origine de la famille*, trad. française d'Henri Rave, p. 287-288.

changeant ainsi d'attitude, elle restait cependant fidèle à elle-même. Ce qu'elle avait combattu ou mis en doute, l'interprétation immoraliste des lois économiques, elle le combattait encore.

Ce nouveau mouvement philosophique était d'autant plus inévitable qu'après 1848, en France comme en Allemagne, la pensée philosophique revenait à un criticisme très semblable à celui de Kant. Le rapport de la méthode et des conditions de la science avec le matérialisme et le déterminisme universel allait faire l'objet de cette nouvelle critique. Elle ne pouvait donc laisser en dehors de son étude le matérialisme moral et par suite le matérialisme historique qui en paraissait solidaire. Ce criticisme relevait, comme l'ancien kantisme, d'une inspiration idéaliste et s'opposait, en Allemagne, à un matérialisme issu des déviations successives de l'idéalisme hégélien, comme il s'opposait ailleurs au positivisme français ou à l'évolutionnisme anglais.

Au cours des mêmes années, on voyait de vigoureux rejetons naître d'un système idéaliste, dont l'auteur s'était plutôt préoccupé de la philosophie de la nature que des problèmes sociaux et politiques : nous voulons parler du système de Schelling. L'évolutionnisme de Herbert Spencer, la philosophie de la liberté de Charles Secrétan ont pris position contre le socialisme scientifique aussi nettement que le néo-criticisme français de Charles Renouvier et le néo-kantisme allemand.

Nous verrons ces systèmes de philosophie sociale se développer parallèlement, non sans réagir beaucoup les uns sur les autres[1].

1. Dans la série des chapitres qui suivent, on s'est efforcé de conserver l'ordre historique, mais en le combinant avec l'ordre dialectique. Il était impossible en effet de suivre un ordre rigoureusement chronologique, vu que les systèmes considérés ont été à peu près contemporains et que la liste des œuvres qui les formulent offre un véritable synchronisme.

CHAPITRE II

Herbert Spencer. — Le conflit du socialisme scientifique et de la sociologie évolutionniste.

Place de la question sociale dans l'histoire de la pensée de Spencer. — La *Statique sociale* d'après l'*Autobiographie* : les conclusions en sont partiellement rétablies dans la *Justice*. — Antagonisme de la sociologie spencérienne et du socialisme scientifique ; en quel sens il répète celui des doctrines de Schelling et de Hegel. — Le rôle du moi dans la thèse spencérienne de l'évolution. — Le problème du droit subjectif. — Théorie ambiguë de Spencer sur la légitimité de la propriété foncière : Spencer et George.

Le nom seul d'Herbert Spencer évoque le souvenir d'une critique passionnée du socialisme scientifique. Les *Essais de politique*, *l'Individu contre l'État*, la *Justice* ont été l'arsenal où les publicistes libéraux ont été longtemps et vont encore chercher leurs armes. Cependant on aurait de l'œuvre de Spencer l'idée la plus fausse si on pensait qu'il n'ait su tirer des inductions de la sociologie comparée d'autre conclusion qu'un rajeunissement de la doctrine du *laissez-faire*.

Comme beaucoup d'hommes de sa génération, Spencer a abordé la philosophie par l'étude et la

méditation de la question sociale. Il en a été de lui comme de Proudhon, de Marx, de Comte lui-même : la pratique a devancé la théorie. Dès 1851 il publiait sur les rapports de la justice et de l'équilibre social un livre, la *Statique sociale*, dont il a pu renier plus tard les thèses et la méthode, sans jamais abandonner totalement l'idéal qu'il y exprimait. Les idées contenues dans le plus important de ses traités de morale, *Justice*, seraient inintelligibles à qui ignorerait totalement celles qu'exposait l'œuvre de jeunesse publiée quarante ans plus tôt.

On sait combien est malaisée l'étude de la *Statique sociale*, livre introuvable en librairie et que peu de bibliothèques possèdent. Heureusement, un chapitre de l'Autobiographie[1] contient des renseignements suffisants sur le choix du titre de cet ouvrage, sa publication, son succès, la valeur même des idées qui en font la substance. La *Statique sociale* y est présentée comme une première édition de la *Justice*.

Le premier titre proposé par Spencer était : *Demostatics*; il fut trouvé pédantesque et repoussé. Le sous-titre en expliquait le sens : *A system of social and political morality*. D'après le commentaire qu'en donne l'Autobiographie, il s'agissait visiblement de résoudre le problème de l'harmonie des intérêts et la solution était déjà demandée à la loi d'égale liberté et au système d'équité qu'on en peut déduire[2].

1. My first book, *An Autobiography*, vol. I, chap. XXV (William and Norgate, London, 1904).

2. I considered the subject-matter of the book : how an aggregate of citizens may stand without tendency to conflict and disruption — how men's relations may be kept in a balanced state : my belief being that the conforming of social arrangement to the law of equal freedom or to the system of equity deducible from it, insured the maintenance of equilibrium. *Autobiography*, t. I, p. 359.

Tel est encore le sens du titre adopté, indiquant clairement que le problème à résoudre est d'ordre moral plutôt que scientifique[1].

Spencer nous a conservé l'essentiel du plan et des thèses de la *Statique sociale* sous la forme originale d'une recension telle qu'un critique consciencieux aurait pu la faire. Après quelques lignes humoristiques sur la vanité des critiques toujours tentés de se montrer plus compétents que les auteurs, il définit la *Statique sociale* comme « une sorte d'histoire naturelle de la morale », où les hommes sont étudiés comme des êtres organisés, soumis aux lois générales de la vie et conduits par leur accroissement numérique à adopter un état social qui impose à leur activité certaines limites. L'homme tend spontanément à se conformer à ces conditions, d'autant plus que l'usage répété d'une faculté, corporelle ou mentale, en accroît la force. Chaque homme est libre de faire ce qu'il veut à la seule condition de ne pas porter atteinte à l'égale liberté de tout autre homme car la liberté n'est rien que l'absence de toute intervention humaine. Telle est la loi d'égale liberté. Est-elle susceptible d'être étendue aux rapports des adultes et des enfants? La *Statique sociale* n'examine pas encore ce point.

Le critique imaginaire reproche donc à Spencer l'esprit absolu dans lequel il traite cet ordre de questions, et qui le porte soit à revendiquer les mêmes droits pour les deux sexes sans tenir compte de l'inégalité de leurs devoirs, soit à assimiler l'État

1. *Social Static's* : A system of Equity synthetically developped.

à une association toute volontaire dans laquelle on peut refuser d'entrer, si l'on renonce aux avantages qu'elle accorde à ses membres. L'unique fonction de l'État étant l'administration de la justice, qui veut se protéger soi-même doit pouvoir le faire et est déchargé par là de sa part de contributions pécuniaires. Le critique n'a aucune peine à montrer que cette politique absolue est inapplicable[1].

Dès 1850, Spencer avait conscience de l'imperfection de son œuvre: il n'y voyait qu'une improvisation. Le succès qu'elle obtint ne lui fit pas illusion et il refusa de la rééditer. Dès ce moment on le voit s'appliquer aux études biologiques et psychologiques et s'astreindre à cette préparation scientifique complète que plus tard il exigera du sociologue[2].

Cependant il n'abandonnait pas son idéal de la justice. On retrouve les principales thèses de la *Statique sociale* dans la série d'*Essais* politiques qu'il fit paraître de 1850 à 1871. Tel est notamment celui qui porte pour titre : *la Morale de la prison*, et qui date de juillet 1860. La solution du problème pénal est demandée au principe de la justice, dont nous venons de rappeler la formule, qui devait être reprise, trente-deux ans plus tard, dans la quatrième partie des *Principes de morale*. « Tel citoyen a violé les conditions hors desquelles il n'y a pas de salut pour la société : il doit endurer la contrainte et le châtiment nécessaires, mais rien au-delà! De là la mesure du châtiment. Le malfaiteur a empiété sur la

1. *Autobiography*, vol. I, p. 361 et suiv.
2. *Study in sociology*, trad. franc. (Introduction à la science sociale, chap. XIII à XVI.)

liberté de son semblable, lui a ôté la jouissance de ses droits, l'a empêché de retirer de son activité les fruits qu'il pouvait légitimement en attendre : il doit être contraint à réparer le dommage causé et mis dans l'impuissance de commettre de nouvelles agressions, mais tout surcroît de rigueur est une vengeance de la société et un empiétement sur les droits que la nature laisse au malfaiteur, car elle ne lui retire pas le droit à la vie et à l'accomplissement des fonctions de la vie[1]. » Cette conception du droit pénal et de la défense sociale se fonde sur le principe de la limitation réciproque des libertés, qui, dans *Justice*, deviendra la *loi d'égale liberté*.

Ce souci persistant de la justice explique en partie les obscurités, les difficultés de la philosophie sociale de Spencer, les contradictions mêmes qui y ont été relevées. Un critique français, disciple de Renouvier, Henry Michel lui a reproché de préconiser une politique pratique totalement opposée aux inductions de sa sociologie objective. La sociologie aurait pour objet de rapprocher les phénomènes sociaux des phénomènes physiologiques et d'expliquer le devenir humain, représenté par l'histoire, par les lois mêmes qui rendent compte des transformations des espèces vivantes, sans faire intervenir jamais aucune cause finale. La conclusion pratique de cette science serait une morale et une politique ayant pour postulat l'inviolabilité de l'individu, la valeur absolue de la personne. La contradiction serait manifeste. Cette objection est grave et elle a beaucoup contribué

1. *Essais*, trad. franç., t. II, p. 327-330. Cf. *Justice...*, chap. VI. § 27-29, trad. franç., p. 51-54.

à affaiblir chez nous l'autorité des conclusions du philosophe anglais. Peut-être est-elle de nature à faire moins d'impression sur celui qui se rend compte de la place qu'a tenue l'examen de la question sociale dans les préoccupations de Spencer.

Tout s'éclaircit si l'on songe : 1° que Spencer a une théorie du progrès dont l'idée d'une justice naturelle est la clef ; 2° qu'il l'oppose au matérialisme économique en cherchant à vaincre les partisans de ce système avec leurs propres armes. De ce biais, Spencer apparaît comme le plus redoutable adversaire du marxisme. Il est à Marx et à Engels ce que Stuart Mill avait été au positivisme sociocratique de l'école française.

Les racines du marxisme et de l'évolutionnisme spencérien sont moins hétérogènes que ne le pensent ceux qui croient le premier issu spontanément des contradictions de l'économie capitaliste et n'attribuent pas au second d'autre antécédent que l'associationnisme de Hartley et de James Mill. De même que les idées directrices de la philosophie sociale de Karl Marx et de Frédéric Engels dérivent en droite ligne de Feuerbach et des épigones de l'école hégélienne[1], le système de Spencer est un rameau détaché de la philosophie de la nature de Schelling[2].

Cette origine allemande du système évolutionniste aide à dissiper certaines obscurités qui ont souvent découragé la critique. La principale est l'éclipse apparente du Moi dans le détail de la théorie de l'évolution. Après avoir, au début des *Premiers*

1. Voir plus bas, chap. v, p. 280.
2. Bréhier (Emile), *Schelling*, 3e partie, chap. III et conclusion, p. 306. (*Collection des grands philosophes*, Alcan, 1912.)

Principes, demandé à l'analyse du Moi la loi fondamentale de la conservation de la force, Spencer semble ne plus tenir compte que du Non-Moi dans toute sa théorie du Connaissable, ses *Principes de Biologie* et ses *Principes de Psychologie*[1]. Après avoir tenu par endroits le langage du pur idéalisme, il oriente sa psychologie tout entière dans le sens d'une opposition à l'idéalisme au profit du réalisme transfiguré[2].

Mais l'influence de la première philosophie de Schelling n'est-elle pas bien visible ici ? Constituée par réaction contre celle de Fichte, elle avait pour objet de rendre à l'étude de la nature la valeur dont la dépouille l'idéalisme absolu. Il était trop aisé à un disciple anglais d'aller plus loin que le maître dans cette voie, d'autant plus qu'au sein même de l'associationnisme, Spencer devait combattre la persistance de l'idéalisme de Berkeley et de Hume, plus contraire encore que celui de Fichte à l'esprit et aux méthodes des sciences expérimentales.

Cependant la théorie du Moi n'est pas abandonnée : elle reste à l'arrière-plan. De même qu'elle a d'abord éclairé les principes de la connaissance et de la science, elle redevient le phare qui permet d'orienter l'action. Le verdict de la conscience fonde la certitude des sciences de la nature. Le même verdict permet d'assigner, à l'occasion, un but final à l'histoire humaine et aux transformations des sociétés. Si l'individu tire de l'analyse de sa conscience le postulat de l'intelligibilité du monde, il

1. *Premiers principes*, 1re partie, chap. IV et conclusion, § 191.
2. *Principes de Psychologie*, 7e partie, chap. XIX, trad. franç., t. II (Alcan, 1879).

à affaiblir chez nous l'autorité des conclusions du philosophe anglais. Peut-être est-elle de nature à faire moins d'impression sur celui qui se rend compte de la place qu'a tenue l'examen de la question sociale dans les préoccupations de Spencer.

Tout s'éclaircit si l'on songe : 1° que Spencer a une théorie du progrès dont l'idée d'une justice naturelle est la clef; 2° qu'il l'oppose au matérialisme économique en cherchant à vaincre les partisans de ce système avec leurs propres armes. De ce biais, Spencer apparaît comme le plus redoutable adversaire du marxisme. Il est à Marx et à Engels ce que Stuart Mill avait été au positivisme sociocratique de l'école française.

Les racines du marxisme et de l'évolutionnisme spencérien sont moins hétérogènes que ne le pensent ceux qui croient le premier issu spontanément des contradictions de l'économie capitaliste et n'attribuent pas au second d'autre antécédent que l'associationnisme de Hartley et de James Mill. De même que les idées directrices de la philosophie sociale de Karl Marx et de Frédéric Engels dérivent en droite ligne de Feuerbach et des épigones de l'école hégélienne[1], le système de Spencer est un rameau détaché de la philosophie de la nature de Schelling[2].

Cette origine allemande du système évolutionniste aide à dissiper certaines obscurités qui ont souvent découragé la critique. La principale est l'éclipse apparente du Moi dans le détail de la théorie de l'évolution. Après avoir, au début des *Premiers*

1. Voir plus bas, chap. v, p. 280.
2. Brehier (Émile), *Schelling*, 3e partie, chap. III et conclusion, p. 306. (*Collection des grands philosophes*, Alcan, 1912.)

Principes, demandé à l'analyse du Moi la loi fondamentale de la conservation de la force, Spencer semble ne plus tenir compte que du Non-Moi dans toute sa théorie du Connaissable, ses *Principes de Biologie* et ses *Principes de Psychologie*[1]. Après avoir tenu par endroits le langage du pur idéalisme, il oriente sa psychologie tout entière dans le sens d'une opposition à l'idéalisme au profit du réalisme transfiguré[2].

Mais l'influence de la première philosophie de Schelling n'est-elle pas bien visible ici? Constituée par réaction contre celle de Fichte, elle avait pour objet de rendre à l'étude de la nature la valeur dont la dépouille l'idéalisme absolu. Il était trop aisé à un disciple anglais d'aller plus loin que le maître dans cette voie, d'autant plus qu'au sein même de l'associationnisme, Spencer devait combattre la persistance de l'idéalisme de Berkeley et de Hume, plus contraire encore que celui de Fichte à l'esprit et aux méthodes des sciences expérimentales.

Cependant la théorie du Moi n'est pas abandonnée : elle reste à l'arrière-plan. De même qu'elle a d'abord éclairé les principes de la connaissance et de la science, elle redevient le phare qui permet d'orienter l'action. Le verdict de la conscience fonde la certitude des sciences de la nature. Le même verdict permet d'assigner, à l'occasion, un but final à l'histoire humaine et aux transformations des sociétés. Si l'individu tire de l'analyse de sa conscience le postulat de l'intelligibilité du monde, il

1. *Premiers principes*, 1re partie, chap. IV et conclusion, § 191.
2. *Principes de Psychologie*, 7e partie, chap. XIX, trad. franc., t. II (Alcan, 1879).

peut logiquement se poser comme fin de la communauté.

Le système de Schelling s'explique en dernière analyse par une théorie du progrès ramené à une tendance à l'individualisation[1]. Il en est de même, au fond, de l'évolutionnisme spencérien. Le jeu des forces naturelles, en apparence étranger à toute espèce de but, tend en réalité à faire apparaître la vie, qui est elle-même une tendance à l'individualisation. La société, qui semble être un hyperorganisme, supérieur aux individus en dignité comme en puissance, n'est en fait qu'un moyen d'adaptation au service des individus, seuls capables de désirer le bonheur et de le ressentir, parce que seuls ils ont une conscience et une sensibilité. Le devenir social n'est scientifiquement intelligible que dans la mesure où il tend vers la coopération volontaire.

Dès lors la sociologie théorique et appliquée de Spencer échappe au reproche de contradiction et son attitude envers la question sociale n'est plus aussi obscure.

Dans la tradition politique de l'Angleterre, et surtout dans la tradition religieuse des protestants dissidents dont il était issu[2], Spencer trouvait des raisons suffisantes de se défier de tout socialisme d'État. N'oublions pas cependant qu'au moment où il commençait à écrire, le discrédit atteignait déjà l'école de Bentham, qui avait été le principal guide des libéraux individualistes.

Mais le système de Schelling lui présentait des

1. Brehier, *Schelling*, 3e partie, chap. III, IV, V.
2. *An Autobiography*, vol. I, 1re partie, chap. I, p. 11 (William and Norgate, London, 1904).

raisons plus profondes de s'opposer aux empiétements de l'État sur la liberté civile[1]. Dans son violent pamphlet contre le socialisme, *l'Individu contre l'État*, Spencer parle de la philosophie du droit des Allemands avec autant de respect qu'il témoigne de mépris au benthamisme[2]. Quoique la langue mystique de Schelling ne soit pas la sienne, l'État est pour lui ce qu'il est pour son maître allemand : une preuve de la malédiction qui pèse sur le genre humain. L'État contemporain, avec tous ses appareils de contrainte, est le legs qu'a fait à la coopération industrielle, dont vivent les peuples modernes, l'ancienne société militaire et conquérante issue de la lutte des races pour la possession du sol. Né de la guerre, l'État se montre surtout propre à la préparer. Comment lui demanderait-on de prendre en mains la cause des améliorations sociales et de tempérer les rigueurs de la concurrence économique?

Cependant l'État a son rôle à jouer dans la division du travail social et ce serait une erreur d'y voir un tissu parasitaire. Il peut, au moins dans la phase historique que nous traversons, être l'instrument de la justice en protégeant la liberté de l'un contre les empiétements de la liberté de l'autre. La société peut attendre de grands progrès de l'État s'il se décide à organiser une justice civile gratuite qui permette de sanctionner efficacement les infractions aux conventions librement formées et, s'il ramène la justice pénale à son rôle, qui est de contraindre les

1. Brehier, *Schelling*, 3e partie, chap. V, § 4, p. 291-294.
2. Spencer, *L'Individu contre l'État*, IV. La grande superstition politique, trad. franç., p. 129-130.

malfaiteurs à réparer les maux qu'ils ont causés[1]. Ceux qui lui demandent davantage, qui attendent de lui la guérison de maux imputables aux lois économiques, attestent leur impuissance à se faire une idée claire de la nature des processus sociaux.

Cette critique de l'État devait conduire Spencer à restaurer le droit subjectif de l'individu. Elle l'amenait aussi à une critique de la propriété foncière qui est peut-être la partie de son œuvre la plus intéressante, pour l'historien de la question sociale, quoique la plus obscure.

L'âpre critique du socialisme exposée dans *l'Individu contre l'État* laisserait supposer chez son auteur une doctrine arrêtée sur le droit de propriété, une doctrine identique à celle de Locke et des écoles individualistes qui en dérivent. Cependant une lecture attentive des chapitres de *Justice* où est exposé le rapport entre le droit de propriété et la loi d'égale liberté nous montre Spencer séparé de la tradition de Locke par d'importantes divergences et amené à faire à la communauté les plus graves concessions.

Spencer reproche à Locke de déclarer la terre bien commun de tous et d'inférer cependant, du fait que tout homme a droit à la propriété de sa propre personne « que le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains doivent lui appartenir en propre ». Le vice du raisonnement est visible. « Puisque la terre et toutes les créatures inférieures sont communes à tous les hommes, le consentement de tous les hommes est nécessaire pour qu'un objet puisse équi-

1. *Essais de politique*, § 8, Morale de la prison, p. 390 et suiv., trad. Burdeau (Germer Baillière, 1879).

tablement être soustrait à l'état de bien commun où la nature l'a placé[1]. »

Spencer en vient à justifier pleinement le droit de l'individu à la propriété incorporelle, c'est-à-dire à la propriété de ses inventions. Mais la question à résoudre est tout autre : il s'agit de la propriété par excellence, celle des fonds de terre. Le travail permet-il d'approprier la terre à titre permanent? Ne donne-t-il droit qu'à la propriété des fruits et faut-il réserver à la communauté un droit supérieur sur le fonds? Le philosophe est amené à reconnaître ici une sorte d'antinomie dans le droit de propriété. Après avoir déduit de la loi d'égale liberté le droit à l'intégrité physique, puis la liberté de se mouvoir et de se déplacer, il arrive enfin au droit à l'usage des milieux naturels[2]. Il assimile la terre à l'air et à la lumière, dont nul ne peut priver autrui sans faire obstacle aux conditions mêmes de la vie. Il semble donc entraîné à une conclusion communiste : la liberté du non-propriétaire paraît incompatible avec la constitution de la propriété du sol. « Il semblerait que la loi d'égale liberté, interprétée strictement, ait pour corollaire que la surface de la terre ne doit pas être, au sens absolu du mot, appropriée par les individus et qu'elle ne peut être occupée par eux que s'ils reconnaissent les titres de propriété ultime des autres hommes : en d'autres termes l'ensemble de la société peut seul se l'approprier[3]. »

On voit donc la difficulté du problème : le sociologue est en face de deux impossibilités : impossi-

1. *Justice*, chap. XII, § 54, trad. franç., p. 111.
2. *Id.*, chap. IX, X, XI.
3. *Id.*, chap. XI, § 49, p. 94

bilité de voir dans la propriété foncière un droit de l'individu sans apporter une restriction illogique au droit à l'usage des milieux naturels, impliqué par la loi d'égale liberté ; — impossibilité de rejeter la propriété foncière sans adhérer, non seulement au socialisme d'État, mais au collectivisme, puisque tous les matériaux sur lesquels s'exerce l'industrie humaine sont extraits du sol.

Ce n'est pas à une critique approfondie des principes que l'auteur demande la solution mais aux faits, à l'analyse du droit civil de l'Angleterre, c'est-à-dire du droit féodal. Le propriétaire du fonds est en théorie la Couronne, qui en a le domaine éminent. Le propriétaire à titre privé n'est qu'un feudataire à qui il est permis de sous-inféoder sa terre, en contractant des baux à longs termes. Mais le droit du roi sur la terre est en fait passé au parlement et le droit d'élire au parlement, qui originellement était un privilège féodal lié à la propriété foncière, a été peu à peu étendu à tous les particuliers. Il y a donc eu une transaction historique entre le droit individuel et le droit de la communauté représenté par le parlement. Doit-on souhaiter plus et désirer que les terres soient restituées à la communauté ? Mais la satisfaction apparente donnée ainsi à la loi d'égale liberté serait une injustice réelle. D'un côté en effet cette socialisation ne tiendrait aucun compte des droits que le travail et les échanges ont acquis aux particuliers au cours des siècles ; de l'autre on élargirait outre mesure les droits de la communauté primitive. Celle-ci ne pouvait prétendre qu'à la terre non défrichée, non adaptée à la production agricole. La communauté actuelle s'attribuerait en outre toute

la richesse aujourd'hui incorporée à la terre et qui est le fruit du travail. Elle se permettrait donc une véritable confiscation.

La vraie raison de l'opposition faite par Spencer à la logique collectiviste dont il avait accepté les prémisses, c'est que sans doute il ne conçoit pas la communauté de la même façon que les communistes. Elle est pour ceux-ci une entité, un être réel dont la raison peut opposer les droits à ceux des individus : Spencer n'y voit que la totalité des individus libres. Ses droits se confondent donc avec ceux des individus. Le droit de la communauté à déposséder les propriétaires et les contractants ne serait donc que le droit du gouvernement, du parlement, c'est-à-dire du parti le plus fort, et la liberté individuelle serait alors plus opprimée qu'elle ne le sera jamais par l'exercice réglé du droit de propriété.

Spencer rappelle qu'au début de sa carrière philosophique, il avait adhéré à des idées différentes. « Dans ma *Statique sociale* publiée en 1850, j'ai tiré de la loi d'égale liberté le corollaire que la communauté ne pouvait équitablement aliéner la terre et soutenu l'opinion qu'après avoir indemnisé les détenteurs actuels, la communauté est tenue de se l'approprier de nouveau : j'avais negligé de tenir compte des considérations qui précèdent. De plus je ne me faisais pas à cette époque une idée exacte du montant de l'indemnité qu'il y aurait à payer en échange de la valeur qu'un travail plusieurs fois séculaire a donnée à la terre. Je maintiens pourtant mon adhésion à la conclusion à laquelle j'étais arrivé : *l'agrégat humain collectif est bien le propriétaire suprême du sol*, conclusion qui est du

reste en harmonie avec notre doctrine juridique et qui inspire journellement notre législation : toutefois un examen plus approfondi m'a conduit à la conclusion qu'il faut également maintenir le droit individuel de propriété de la terre, mais en l'assujettissant à la suzeraineté de l'État[1]. »

Spencer ne dit pas quelle forme peut prendre cette suzeraineté de l'État. Ne serait-ce pas la forme d'un impôt qui prélèverait au profit de la communauté une partie de la rente foncière, sinon sa totalité, selon le vœu de Henry George et des partisans de la nationalisation du sol ? Sa conception toute relativiste de la propriété immobilière ne lui permettrait pas de faire des objections fondées à une revendication de ce genre. Toutefois il a laissé sa pensée enveloppée d'une obscurité peut-être voulue.

Cependant un point est hors de doute : Spencer a tiré de la sociologie la justification du droit subjectif bien plus que celle des vieilles théories économiques sur le laissez-faire et sur l'harmonie spontanée des intérêts. Le droit subjectif tel qu'il l'entend se déduit d'une conception de la justice naturelle, animale avant d'être humaine, manifestée par un sentiment, avant de l'être par une idée, et dont l'expérience sociale doit fortifier la conscience chez l'homme[2]. Cette justice, dont la loi d'égale liberté est la formule, ne peut se réaliser que dans la coopération volontaire. Elle exige donc, non pas seulement la limitation réciproque des libertés, mais encore la réciprocité des services. Entre les con-

1. *Justice*, appendice B, trad. franç., p. 319.
2. *Ibid.*, chap. II-VIII et appendice A.

clusions de Spencer et celles de Proudhon, nous n'apercevons aucune contradiction.

Par contre, Spencer a soulevé la plus redoutable des objections aux prévisions collectivistes que Marx et son école tirent du devenir social, du passé de la civilisation interprété à la prétendue lumière du matérialisme économique. Il lui a suffi pour cela d'incorporer aux résultats de la sociologie évolutionniste ceux de l'histoire du droit, ou pour mieux dire de l'archéologie juridique telle que Sumner Maine l'avait conçue, en s'appropriant les inductions de cet auteur sur l'ancien droit communautaire et ses transformations, sur le passage du statut au contrat. L'évolution sociale est pour Spencer la transformation d'une société militaire en une société industrielle. Mais les lois économiques qui paraissent déterminer ce mouvement ou en procéder sont subordonnées à des lois biologiques plus profondes qui se résument en une loi d'adaptation, dont la coopération volontaire est l'expression. La coopération volontaire ne peut naître et durer sans la liberté des contrats : elle est donc l'opposé d'un régime de communauté, car la vie de toute communauté repose au fond sur la loi de famille, qui astreint les adultes à donner aux jeunes des secours proportionnels à leurs besoins et à leur incapacité[1]. Qu'est donc l'espoir de voir le communisme sortir de l'évolution de la société industrielle, sinon celui de voir la société revenir à l'organisation dont elle s'est toujours plus éloignée, au régime du

1. *Justice*, chap. I, § 2, 3, 4, trad. franç., p. 2-6.

clan et de la *gens*[1]? Il restait à vrai dire à Spencer la tâche de prouver que le régime coercitif de la société militaire est au régime contractuel de la véritable société industrielle ce que la loi de famille est à la loi d'égale liberté : tâche malaisée à remplir et qu'il n'a pas sérieusement tentée! Tout au moins les écoles sociologiques issues de lui ont-elles pu montrer depuis lors qu'à l'origine, les grands empires militaires de l'Orient, ceux de l'antiquité et ceux du Moyen Age, n'étaient que des clans et n'obéissaient à d'autre morale qu'à celle que Spencer a caractérisée par la loi de famille. La disparition de ces empires, leur recul devant un système de rapports plus juridiques et plus pacifiques correspondent sans doute au progrès de la morale du contrat, qui, si elle n'est pas l'expression parfaite de la justice, en est tout au moins l'approximation graduelle.

Si hâtive et si imparfaite qu'ait pu être la sociologie spencérienne, elle a eu pour résultat de mettre sérieusement en doute la supériorité du socialisme scientifique sur le socialisme utopique. Il est remarquable qu'elle y ait réussi en acceptant le postulat même du matérialisme économique, la substitution du principe des conditions d'existence au principe des causes finales, car pas plus que le marxisme, la sociologie spencérienne n'a tenté de rattacher le devenir des sociétés à l'influence d'une idée morale ou d'un idéal de culture.

Cependant Spencer n'est pas réfractaire à tout

1. Telle est bien d'ailleurs l'induction sociologique dont Frédéric Engels a fait l'étai fameux du matérialisme économique (*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, chap. IX.)

idéal. L'histoire se présente à lui comme la solution approximative et inconsciente du grand problème de l'établissement de la paix entre les hommes. En cela il se distingue de l'idéalisme allemand et se rapproche du comtisme. Tout comme Auguste Comte avant lui, il interroge l'histoire avec le secret espoir d'en recevoir la réponse favorable qu'il entendait d'avance au plus profond de sa conscience. Mais qu'eût-il répondu à l'ironie d'un disciple de Hegel curieux de savoir quel appui la théorie de la concurrence vitale étendue aux nations peut prêter à une politique pacifique? En effet, ou la justice est une loi de la nature et elle s'accorde avec la guerre, qui pour le darwiniste ne saurait être contre nature, ou la justice exige la paix, impose l'inviolabilité de la vie humaine et condamne la guerre et alors, tout en sortant de la nature, elle la dépasse et ne peut être réalisée sans le concours de la volonté libre de l'homme. Voilà ce qu'à la même date, la philosophie sociale des néocriticistes français travaillait à démontrer. Toutefois, avant de l'exposer, nous devons présenter un tableau abrégé de celle qu'élaborait, au cours des mêmes années, un autre disciple de Schelling, Charles Secrétan.

CHAPITRE III

La philosophie sociale de Charles Secrétan. Le solidarisme et la réforme sociale.

Charles Secrétan, théoricien de la solidarité. — Ses rapports avec Schelling. — Les deux moments de sa pensée : la *Philosophie de la liberté* et le *Principe de la morale*. — Leur trait-d'union, le problème du mal moral résolu par l'idée de la chute, de l'unité de l'espèce et de la solidarité sociale. — Applications pratiques de l'idée de solidarité. — *La civilisation et la croyance*; *Mon Utopie*; *Études sociales*. — Impossibilité d'éluder la question ouvrière en présence de la menace faite par le socialisme niveleur à la civilisation. — Possibilité de tirer la solution d'une extension des principes du libéralisme juridique. — Devoirs de l'État envers la classe laborieuse ; solidarité des États civilisés dans l'accomplissement de ce devoir. — Part de la loi et part de l'association libre : la coopération. Transition : la participation. — Distinction et relation du domaine de la morale et du domaine de la science économique.

Charles Secrétan est l'un des philosophes qui ont fait dans leur œuvre la place la plus grande au problème de la solidarité sociale et à la question ouvrière. Sous son influence, le solidarisme est devenu une doctrine rivale du socialisme révolutionnaire[1]. Sa conception pratique de la question

1. Cette influence me paraît avoir été très forte sur l'école dite de Nîmes et sur les fondateurs de l'Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales.

ouvrière le rapproche de Stuart Mill ; sa théorie de solidarité est voisine de celle de Lamennais. Cependant il n'a d'affinité ni avec le positivisme anglais ni avec le traditionalisme français. Aucun doute n'est possible sur la filiation de ses doctrines : Secrétan est un disciple indépendant de l'idéalisme allemand postérieur à Kant. S'il avoue un maître, ce maître est Schelling. L'objet de Secrétan est de combattre le positivisme français, déterministe, naturaliste et athée sur le terrain même qu'il a choisi, la morale sociale et la réorganisation de la solidarité humaine. L'enseignement de Schelling, surtout à la dernière phase de sa carrière, lui paraît propre à dévoiler les lacunes d'une philosophie qui usurpe la qualification de positive et qui passe à côté du problème de la destinée humaine en éludant celui du mal moral et celui de la liberté[1].

Comme beaucoup de penseurs, Secrétan a exposé tour à tour deux philosophies, l'une directement issue de Schelling et formulée dans la *Philosophie de la liberté*, l'autre plus originale et qui seule intéresse directement l'histoire de la question sociale. Mais, il n'y a pas d'hiatus entre ces deux doctrines. La notion de la solidarité en fait l'unité. La conception en est plus métaphysique au premier moment de l'exposition de la doctrine, plus sociologique au second, dans le *Principe de la Morale*, *la Civilisation et la Croyance*, l'*Utopie* et les *Études sociales*.

A l'école de Schelling, Secrétan s'était habitué à identifier l'un à l'autre le problème de la liberté et le problème du mal moral. On sait comment Schel-

1. *Philosophie de la liberté*, 2[e] édition, préface, notamment p. LXXVII et suiv.

ling passe de l'un à l'autre. La philosophie idéaliste de l'identité qui complète l'idéalisme de Fichte par une théorie de la nature, n'est pas exposée comme le spinozisme au reproche de supprimer la liberté. Le spinozisme est fataliste, non parce qu'il est panthéiste et réintègre toutes choses en Dieu, mais plutôt parce qu'il est mécaniste et place la substance divine dans les choses elles-mêmes. Fichte, lui aussi, passe à côté de la solution qui consiste, non à comprendre tout dans la personnalité (Ichheit) mais à montrer qu'il y a de la personnalité en tout. Le problème de la liberté se pose à l'idéalisme intégral en même temps que le problème du mal. Si l'être est activité et volonté, le mal ne peut être une réalité primordiale, sinon il infecterait toute chose; il ne peut non plus être une simple négation; il reste à y voir une manifestation positive d'une liberté qui se détache de la substance divine, bref une chute[1].

Si Secrétan n'avait pas pratiquement dépassé le point de vue de Schelling, il eût, croyons-nous, tourné le dos à la question sociale. L'autorité de son maître l'y invitait. De toutes les œuvres de Fichte, l'*État commercial fermé* était celle qui inspirait à Schelling l'aversion la plus décidée. L'État était pour lui la preuve de la malédiction qui pèse sur l'humanité, une conséquence du mal moral. Il le montrait menant au despotisme même dans l'ordre civil et citait à l'appui l'étatisme de Fichte. Il ne voyait pas de progrès ailleurs que dans l'émancipation de l'individu.

1. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). *Werke*, I (Gotha, Stuttgart, 1860).

Secrétan se sentit toujours plus près de Fichte. Tout au moins aperçut-il, sans doute sous l'influence du christianisme et des enseignements de saint Paul, le lien qui unit le mal moral à la solidarité.

Comprendre le devoir, qui est une donnée immédiate de la conscience, telle est la tâche de la philosophie, dont la marche est tour à tour progressive et régressive. Le devoir implique la croyance au devoir et celle-ci, la croyance à la liberté. La liberté humaine elle-même suppose la liberté divine. Mais entre l'une et l'autre, est une antinomie que nous atteste la conscience du mal et du problème que le mal nous pose.

Or Secrétan demande la solution de ce problème à l'idée d'une solidarité de l'espèce humaine qu'il déduit de son unité[1].

« Comme le mal ne saurait avoir d'autre origine que la volonté des êtres libres, nous sommes contraints de placer, avant toutes les révolutions matérielles dont les sciences expérimentales nous permettent de déterminer le cours, une détermination de la créature libre. La chute précède les révolutions naturelles et les explique[2]. »

L'histoire de la nature, même antérieurement à l'homme, est inexplicable sans les idées de mal et de progrès. « La chute et la restauration, dont les périodes de l'histoire du monde antérieures à nous conservent les marques, déterminent la condition de notre propre existence[3]. »

La chute est donc l'hypothèse qui nous permet de

1. Ici l'influence de saint Paul est visible. (*Rom.*, V, 12-21.)
2. *Philosophie de la liberté*, t. II, 8e leçon, p. 190.
3. *Ibid.*, p. 191.

nous expliquer à nous-mêmes. Cette chute est donc notre chute. Nous en sommes le sujet, nous sommes la créature primitive aux dépens de laquelle s'accomplit cette catastrophe.

« La solidarité du mal dans le monde est un fait avant d'être un dogme; elle intéresse les philosophes au moins autant que les théologiens. Au fond de toutes les explications que les théologiens et les philosophes ont essayé d'en donner, vous ne trouverez qu'une seule idée : l'unité substantielle de l'humanité, que plusieurs il est vrai admettent sans l'avouer.... Si nous avons failli nous-mêmes avant notre existence actuelle, ce n'est pas comme individus.... Cette conception, faisant de chacun de nous une création à part, un monde à part, contredirait à la fois l'histoire et la conscience. L'expérience ne nous enseigne pas seulement que tout homme naît imparfait et disposé au mal : elle nous enseigne la solidarité des individus, la solidarité des générations, la solidarité de l'espèce humaine. Le travail de chacun est un profit pour tous, la faute de chacun retombe sur tous; nous ne pouvons ni nous élever, ni descendre sans relever ceux qui nous entourent ou sans les abaisser. Ce qui est liberté chez les pères devient nature chez les enfants. L'idée de la solidarité domine l'histoire; la repousser, c'est nier l'histoire[1]. »

Le problème social n'était donc pas étranger à Secrétan, même dans les années où il semblait n'attacher d'intérêt qu'aux plus hautes spéculations de la métaphysique, pour ne pas dire aux questions

1. *Philosophie de la liberté*, t. II, 2e édition, 1872. *L'Histoire*, 8e leçon, p. 194-195.

les plus obscures. Sans doute il conteste la possibilité d'une morale *sociologique* et il en indique le point faible, la disposition à confondre la loi scientifique et la loi normative, la règle de la volonté. « Car, si la physique sociale était découverte, ses lois seraient encore de simples faits généraux exprimant des nécessités naturelles absolues et tout au plus la moyenne morale dans chaque état connu des institutions et des croyances[1]. » Mais il reconnaît que le devoir ne peut être compris sans la notion de la solidarité sociale, qui seule permet de rendre compte des rapports de la liberté et du mal moral. Ne suffisait-il pas à Secrétan de presser les conséquences de ces idées pour en faire sortir une nouvelle théorie des rapports du fait et du devoir dans la société, ainsi qu'une solution libérale de la question sociale tirée de la subordination de l'économie appliquée aux exigences de la morale? Si le disciple dépassait ici l'enseignement du maître, il ne l'oubliait pas totalement. L'aversion de Schelling pour les empiétements de l'État devait se retrouver dans la sévère condamnation dont Secrétan frappe le socialisme autoritaire.

Onze ans après la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, Secrétan publiait le *Principe de la morale*[2]. En apparence, il y répudie sa première philosophie. Il déclare ne rien conserver « de cette métaphysique de l'absolue liberté ». Rien « sinon ces deux points, attachés au monde de l'expérience et de la vie morale : l'ordre moral est l'expression d'une volonté positive. Le principe de l'être est tel que

1. *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 76.
2. A Lausanne chez Imer, à Paris chez Monnerat (1883).

nous pouvons soutenir un rapport avec lui[1]. » Mais tout en transformant la méthode de sa morale, Secrétan n'en rend les conclusions que plus précises. Il a appris de ses contemporains ce que lui avait caché « l'enflure de la génération précédente : c'est que ce qui fait le prix de la science lui fixe aussi ses limites : le contrôle de l'expérience immédiate permet un accord sur ses thèses et sur ses méthodes » tandis que « la spéculation la mieux conduite n'aboutit qu'à la croyance »[2]. Ces réserves faites sur la méthode et le plan de la recherche, il ajoute aussitôt que « ces changements concernent l'expression plutôt que le fond de la pensée qui n'a pas beaucoup changé »[3].

Sur un point tout au moins, et sur celui qui nous intéresse le plus, Secretan est resté pleinement fidèle à la doctrine exposée dans la *Philosophie de la liberté* : il professe toujours l'unité morale de l'espèce humaine ; il en déduit la solidarité, l'identité du devoir et du sacrifice et la subordination de la justice à la charité. Celui qui nie l'unité de l'espèce s'expose à nier l'unité de l'individu. Pour sauvegarder la responsabilité individuelle, il en compromet donc le principe, l'identité personnelle, car si l'espèce ne possède pas d'individualité et n'est qu'une collection d'individus sans lien, l'individu lui-même n'est qu'une collection d'états de conscience, de moments sans identité.

« Si l'espèce n'est qu'une abstraction, l'individu sensible, lui non plus, n'est qu'une abstraction.

1. *Principe de la morale*, p. 10.
2. *Principe de la morale*, préface, p. XI.
3. *Ibid.*

l'individu permanent n'est rien, rien que la série de ses actes, ou plutôt, corrigeons-nous, car il n'y a point d'actes et le pronom possessif *ses*, ne se rapportant à rien de réel, est absurde et contradictoire : il n'y a qu'une série d'états, une série d'événements[1]. »

Ne semble-t-il pas que Secrétan adhère, presque sans réserves, aux vues de Lamennais et que la simple logique devrait le contraindre à identifier, à la suite du philosophe français, le mal à l'individualité et au droit subjectif ? Mais le disciple de Schelling se retrouve ici. Après avoir posé le principe de l'Unité au sommet de la morale, Secrétan s'attache à en limiter les conséquences et à identifier pratiquement la charité à la justice, tout en élargissant autant que possible la sphère des devoirs que la justice rend exigibles. La formule du devoir est pour lui : « Agis librement comme partie d'un tout solidaire »[2].

La déduction des vérités est d'ailleurs la même que dans la *Philosophie de la liberté*. La liberté dans l'homme, être créé, suppose la liberté dans la cause de l'univers. Le mal seul a pu distinguer la liberté humaine de la liberté divine. L'homme a pour destinée de revenir volontairement à Dieu. La solidarité de l'espèce, attestée par son unité, permet seule de la réaliser. « Illusoire ou réelle, la liberté n'apparaît point à notre conscience comme une puissance absolue qui n'aurait rien à faire avec la quantité. Nous n'y voyons qu'une force qui concourt et qui

1. *Principe de la morale*, Inférences historiques et pratiques, III, p. 265. Cf. p. 142.
2. *Principe de la morale*, XI, p. 169.

lutte avec d'autres forces, tantôt victorieuse et tantôt défaite.... Acquise ou primitive, la nature joue indubitablement un rôle dans la détermination de notre activité morale. Et qui dit nature dit espèce : ce sont deux mots pour une même idée. Les différences individuelles proviennent des germes c'est-à-dire du mélange de sangs déjà mélangés eux-mêmes. Pour contester la solidarité morale, il faudrait oser dire que les dispositions naturelles et les dispositions acquises, que les influences acceptées et les influences subies n'entrent pour rien dans notre conduite. Mais, dira-t-on, la liberté et la solidarité sont incompatibles, contradictoires. Nous répondrons que des contradictions semblables forment le tissu de la réalité. Dans l'idéal, dans l'absolu, la liberté et la solidarité se contredisent ; dans le réel, le relatif, l'incomplet, elles se limitent.... Les individus sont donc solidaires, en dépit de leur liberté, qui n'est qu'un coefficient de leur conduite et dont l'influence ne se limite point à leur personne, mais rayonne au contraire autour d'eux[1]. »

De la solidarité se déduisent la loi d'amour et enfin le sacrifice, comme fond même du devoir et de la vie morale, mais l'idée de justice n'en souffre pas, car la charité la comprend. « Aimer un être, c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre. Aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice et l'amour séparé de la justice n'est pas l'amour, mais autre

1. *Principe de la morale*, X, p. 145-147.

chose, tantôt le fanatisme, tantôt quelque autre passion[1]. »

Si la justice n'est qu'une conséquence lointaine de l'unité et de la solidarité de l'espèce, elle ne peut se réaliser en dehors de l'égalité sociale. « Celui qui se considère comme une partie d'un tout organique subsistant uniquement dans ce tout et par ce tout ne saurait affecter sur ce tout ni sur quelque membre de ce tout une autorité illégitime en raison du bien qu'il lui veut. Il comprend la valeur positive des différences individuelles, car il sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts des individus ; mais la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimule point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique de ressemblances dont l'importance varie étrangement, suivant les cas, mais sur la solidarité[2]. »

On comprend qu'une telle conception de la société ait conduit son auteur à poser la question sociale et à en élucider les termes.

Être, c'est vouloir, et la volonté ne peut se réaliser pleinement que dans la société. « La volonté tend au bien et le bien n'est autre chose que la volonté elle-même. C'est dans la société morale, dans la réciprocité de l'amour que nous comprenons comment la volonté peut et doit être son propre objet.

1. *Principe de la morale*, XV, p. 196.
2. *Ibid.*, XV, p. 200.

lutte avec d'autres forces, tantôt victorieuse et tantôt défaite.... Acquise ou primitive, la nature joue indubitablement un rôle dans la détermination de notre activité morale. Et qui dit nature dit espèce : ce sont deux mots pour une même idée. Les différences individuelles proviennent des germes c'est-à-dire du mélange de sangs déjà mélangés eux-mêmes. Pour contester la solidarité morale, il faudrait oser dire que les dispositions naturelles et les dispositions acquises, que les influences acceptées et les influences subies n'entrent pour rien dans notre conduite. Mais, dira-t-on, la liberté et la solidarité sont incompatibles, contradictoires. Nous répondrons que des contradictions semblables forment le tissu de la réalité. Dans l'idéal, dans l'absolu, la liberté et la solidarité se contredisent; dans le réel, le relatif, l'incomplet, elles se limitent.... Les individus sont donc solidaires, en dépit de leur liberté, qui n'est qu'un coefficient de leur conduite et dont l'influence ne se limite point à leur personne, mais rayonne au contraire autour d'eux[1]. »

De la solidarité se déduisent la loi d'amour et enfin le sacrifice, comme fond même du devoir et de la vie morale, mais l'idée de justice n'en souffre pas, car la charité la comprend. « Aimer un être, c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre. Aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice et l'amour séparé de la justice n'est pas l'amour, mais autre

1. *Principe de la morale*, X, p. 145-147.

chose, tantôt le fanatisme, tantôt quelque autre passion[1]. »

Si la justice n'est qu'une conséquence lointaine de l'unité et de la solidarité de l'espèce, elle ne peut se réaliser en dehors de l'égalité sociale. « Celui qui se considère comme une partie d'un tout organique subsistant uniquement dans ce tout et par ce tout ne saurait affecter sur ce tout ni sur quelque membre de ce tout une autorité illégitime en raison du bien qu'il lui veut. Il comprend la valeur positive des différences individuelles, car il sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts des individus; mais la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimule point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique de ressemblances dont l'importance varie étrangement, suivant les cas, mais sur la solidarité[2]. »

On comprend qu'une telle conception de la société ait conduit son auteur à poser la question sociale et à en élucider les termes.

Être, c'est vouloir, et la volonté ne peut se réaliser pleinement que dans la société. « La volonté tend au bien et le bien n'est autre chose que la volonté elle-même. C'est dans la société morale, dans la réciprocité de l'amour que nous comprenons comment la volonté peut et doit être son propre objet.

1. *Principe de la morale*, XV, p. 196.
2. *Ibid.*, XV, p. 200.

Là, chacun s'appliquant librement à cultiver chez son frère les semences de la liberté, la puissance ne se perd pas dans l'acte mais s'y conserve en s'exaltant[1]. »

Ceci est l'idéal et le fait n'y répond pas exactement. La loi de solidarité n'est reconnue que par une petite élite qui l'observe mal. « Nous nous dirigeons conformément à l'apparence qui fait de nous des êtres complets et séparés : au lieu de chercher la réalisation de notre fin propre dans la fin commune, nous les opposons l'une à l'autre; nous nous dirigeons par la considération de notre avantage exclusif ou nous cédons à l'attrait du plaisir[2]. »

La question sociale est donc pour Secrétan ce qu'elle avait été pour Lamennais, ce qu'elle devait être aussi pour Renouvier : c'est le problème de la destinée humaine à comprendre et à résoudre. Après l'avoir posée dans le *Principe de la morale*, il devait y consacrer ses dernières œuvres, *la Civilisation et la Croyance*, *Mon Utopie* et les *Études sociales*.

Dans *la Civilisation et la Croyance* (1888), la doctrine est la même que dans les deux grands traités théoriques, mais les conclusions pratiques, dégagées des prémisses métaphysiques, sont déjà beaucoup plus développées. Secrétan nous y montre les tares de la démocratie contemporaine, la guerre entre le capital et le travail, la lutte entre les classes, la lutte pour le pouvoir. Le travailleur doit être affranchi, mais il ne doit pas s'abandonner lui-même. Les mesures réglementaires que l'État peut prendre en

1. *Principe de la morale*, Inferences metaphysiques, IV, p. 312-313. Cf. *Philosophie de la liberté*, t. I., L'Idée, 15e et 16e leçons.
2. *Principe de la morale*, Inférences historiques, p. 231.

sa faveur ne sont que des palliatifs. C'est d'une réforme morale qu'il doit attendre son salut. « La liberté, fondement de la justice; la solidarité, l'unité de tous les hommes, fondement de l'amour, telles seront les prémisses de cette réforme[1]. »

Mais attendre la réforme de la société d'une réforme morale des individus, n'est-ce pas une utopie, aux yeux mêmes de notre philosophe? Le titre d'un essai qu'il publiait en 1889 dans la *Revue philosophique* le ferait croire. C'est un tableau de la société future comparable à ceux de Cabet, de Bellamy et de tant d'autres. L'*Utopie* de Secrétan consiste à supposer que, les classes populaires renonçant au socialisme et les classes moyennes et éclairées sachant élargir leur concept du libéralisme, la société se transforme peu à peu dans le sens d'un accord entre la culture intellectuelle et le travail manuel enfin réhabilité.

« Ce qui de vos jours semblait un rêve est devenu la réalité. Nous avons écarté le collectivisme; l'intérêt personnel du travailleur est resté le mobile de la production, mais toute notre industrie est sociétaire ainsi que notre agriculture. L'État n'est chez nous pour ainsi dire qu'une association d'associations. Tous les ouvriers d'une mine et d'une fabrique en sont plus ou moins coopérateurs. Le capitaliste est tantôt simple créancier moyennant un intérêt fixe, tantôt actionnaire pour son capital; le directeur, les gérants, les hommes de mains sont actionnaires pour le montant de leur épargne et cette épargne commence automatiquement dès le jour de

1. *La Civilisation et la Croyance*, in-8°, 474 pages (F. Alcan, 1887).

leur entrée dans l'établissement social. Seuls les auxiliaires de quelques jours touchent intégralement le prix de leur journée. Ceux qui sont agréés pour une occupation permanente subissent une retenue qui se capitalise à leur profit dans la maison. La coopération, la participation des ouvriers aux bénéfices, qui en est l'avenue, se partagent le champ de l'industrie et se combinent suivant des modes que l'expérience a ramenés à quelques types définis.

— Et comment, je vous prie, un tel régime a-t-il pu s'établir?

— Par la volonté des ouvriers. Une fois les ouvriers convaincus que la liberté n'était pas un trésor insaisissable, mais une conquête possible, ils n'eurent plus à lutter longtemps pour l'atteindre.

— Comment cela?

— Tout naturellement. Quand la participation ne se présenta plus comme un don gratuit, une faveur exceptionnelle, mais comme un nouveau régime industriel qui s'établissait vis-à-vis de l'ancien; quand les maisons constituées sur ce pied se trouvèrent en concurrence les unes avec les autres, il leur fallut renchérir les unes sur les autres pour conserver leurs bons employés; il leur fallut compter avec les défiances qui n'étaient pas toujours sans fondement. Il fallut instituer un contrôle, des vérificateurs officiels, des bilans. D'ailleurs les bénéfices distribués grossissaient naturellement le capital de la maison, les ouvriers devenant actionnaires ou commanditaires et les patrons se transformant en gérants. Ainsi nombre de maisons où la participation s'était introduite se développèrent en sociétés coopératives de production du vivant même des anciens

chefs et sous leurs auspices, mais surtout lorsque les patrons qui avaient établi le partage des bénéfices mouraient ou se retiraient sans laisser d'enfants en état de les remplacer. Par ce chemin le travailleur est rentré en possession de son outil et la propriété sans laquelle il n'y a pas de liberté possible est devenue universelle dans l'association[1]. »

Les *Études sociales*, publiées la même année que l'*Utopie*, en sont le commentaire et la critique[2]. Elles démontrent à la société moderne l'impérieuse nécessité de transformer les rapports des classes en tirant des principes du droit privé, public et international les conséquences économiques qui y sont contenues et devant lesquelles le prétendu libéralisme a reculé jusqu'ici. Elles tracent aussi les étapes à parcourir pour que le passage du présent état social à un état nouveau se fasse sans luttes violentes.

Secrétan ne transige pas avec le socialisme scientifique de l'école marxiste. Il l'identifie à la revendication de l'égalité économique et c'est pour lui une raison suffisante de le repousser. Le socialisme, ainsi entendu, n'est qu'un mauvais rêve, le rêve d'esprits étroits et malades[3]. La société dont il attend la naissance à la suite d'une révolution violente ne pourrait tenir ses promesses. Telle qu'on la conçoit, elle méconnaîtrait à la fois la solidarité sociale, la liberté et la responsabilité des individus. « L'effort pour égaliser est un défi porté à la nature; niveler, c'est mutiler. Il n'y a d'égalité possible que celle du

1. *Mon utopie* (*Revue philosophique*, 1889, t. XXVII, p. 443-446).
2. *Études sociales*, in-12 (Alcan, 1889).
3. *Études sociales*, Les mauvais rêves, p. 71-85.

médiocre et du bas. Le but assigné par la nature, idéal dont il faudrait favoriser l'avènement en écartant les obstacles amoncelés devant lui, ce n'est pas l'égalité, c'est la solidarité, qui fait du fort l'appui du faible et de l'opulence le trésor du pauvre. La diversité fait toute la richesse de la vie et la diversité ne va pas sans l'inégalité [1]. »

D'un autre côté, « l'organisation (collectiviste) implique un tel despotisme, elle diminue à un tel point l'initiative et la responsabilité de l'individu, tout en brisant les nœuds de la solidarité naturelle pour les remplacer par une solidarité tout artificielle et extérieure, qu'elle entraînerait infailliblement la dégradation de l'humanité, de sorte que nos misères actuelles seraient encore un paradis au regard de son abondance » [2].

Cependant l'alternative n'est pas entre l'affranchissement du grand nombre et la perpétuité de son exploitation par les égoïstes; elle « est entre l'affranchissement et l'esclavage universel dont le socialisme d'État nous menace, entre l'affranchissement et la révolution sociale qui noierait dans le sang toute richesse, toute lumière et toute vie » [3].

Il existe encore aujourd'hui une classe d'êtres humains dépourvus de tout moyen de cultiver leurs facultés. Elle doit bénéficier d'une réforme qui doit satisfaire à des conditions que la morale peut formuler *a priori*. La réforme projetée devra « satisfaire à la justice en respectant les droits acquis, même

1. *Études sociales*, Les mauvais rêves, p. 75.
2. *Ibid.*, p. 73.
3. Avertissement, p. II-III.

ceux qui dans l'origine n'auraient pas été légitimement acquis », quoique, à vrai dire, il ne faille pas exagérer cette première obligation « au point de rendre toute réforme impossible en attribuant aux privilèges une inviolabilité que ne leur reconnaît pas la loi même sous l'empire de laquelle ils se sont établis [1] ». La réforme devra aussi respecter la liberté des individus. « Si l'on ne peut améliorer la condition matérielle des classes souffrantes qu'en les condamnant, ou plutôt en condamnant tout le monde au régime des travaux forcés, il vaut mieux ne rien entreprendre de général, adoucir les souffrances privées par la libéralité privée et soutenir l'ordre actuel du mieux qu'on pourra en s'en remettant du reste à la Providence [2]. »

Enfin — et c'est la troisième condition — pour que l'individu se développe, « il faut que le travail manuel n'absorbe pas tout son temps, qu'il jouisse d'une certaine aisance; il faut qu'il consomme plus qu'aujourd'hui, et par conséquent, que la production totale soit plus considérable » [3].

Le but absolu de la réforme « prescrit par le devoir et la raison, par la nature ou par la volonté de Dieu, est le développement le plus complet possible de tous les membres de l'humanité ». Le but social est « le maximum de liberté individuelle compatible avec la liberté d'autrui et, pour chacun, dans la mesure du possible, le bien-être et le loisir nécessaire au développement de ses aptitudes personnelles » [4].

1. *Études sociales*, p. 16.
2. *Ibid.* Les réformes nécessaires, La position de la question, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, Les réformes nécessaires, Nos principes, p. 99-106.

Ainsi entendue la réforme sociale, bien loin d'être une réaction contre le véritable individualisme, en est l'épanouissement.

« Le développement intégral de l'humanité ne peut résulter que du développement intégral des individus, et ce développement intégral exige la plus grande liberté possible, liberté dont la justice forme la limite, la garantie et l'indispensable condition. Pour rendre possible l'éclosion des talents, la manifestation des aptitudes, la loi doit rester individualiste ou plutôt le devenir plus franchement qu'elle ne l'est aujourd'hui. La solidarité nécessaire, qui s'accuse dans le mécanisme de l'industrie et de l'échange, ne saurait se réaliser pleinement que dans la liberté, comme solidarité volontaire, par la Charité, fille, mère et substance de l'Évangile[1]. »

Cependant Secrétan ne conclut pas à l'abstention de l'État. La doctrine du laissez-faire a pour postulat l'idée que l'unique but du législateur est « l'augmentation de la richesse exclusivement et par tous les moyens possibles ». Ce postulat écarté, comment pourrait-on « poser en droit » la thèse qui permet à l'État de se désintéresser de ses propres actes[2]?

L'État est solidaire de ses actes, car il est solidaire de tout son passé. C'est là une doctrine que le réalisme historique autorise et même impose. « En tout ou en partie, directement ou indirectement, la différence de nos conditions remonte à des actes du pouvoir. Confondues à l'origine, la souveraineté politique et la propriété du sol ne se sont séparées

1. *Études sociales*. Les réformes nécessaires. Les mauvais rêves, p. 77.
2. *Ibid.*, La journée normale, p. 218.

que lentement, en parcourant des étapes dont on connaît la série... La terre était la monnaie dont le souverain payait les services... Dans les pays où les biens-fonds sont depuis quelque temps dans le commerce, cette origine politique de la propriété immobilière n'attire plus l'attention, mais ses effets n'en sont pas moins sensibles[1]. »

Comme la propriété foncière, la fortune mobilière n'est pas toujours le produit du travail et de l'épargne. Elle aussi tire bien souvent son origine de l'action du pouvoir[2].

« En face d'un état économique où la marque du pouvoir se trouve partout, il n'est pas permis au pouvoir de se retirer et d'abdiquer : la formule abstraite de la liberté ne suffit plus à la justice. Elle ne règne pas dans les faits. Elle reste toujours le but à poursuivre et c'est dans l'intérêt de la liberté que l'autorité peut être appelée à s'occuper des rapports entre les individus. » D'ailleurs « l'État est solidaire de ses propres actes; il ne saurait se renier lui-même. Nécessaire à tous les rapports sociaux, sa continuité est une condition de son existence. Sous ce point de vue, la protection de l'ouvrier est pour l'État une question d'honneur et de probité, une chose qu'il se doit à lui-même »[3].

De ces obligations sociales résulte pour les États une solidarité plus impérieuse encore que celle qui pour chaque État résulte de sa continuité historique. Au point de vue du droit pur, la diversité des États s'efface et tous les États n'en font qu'un. « Une

1. *Études sociales*, La journée normale, p. 219.
2. *Ibid.*, p. 224.
3. *Ibid.*, p. 223-226.

pluralité d'États indépendants, frappant d'impossibilité la pleine réalisation du droit et rendant le droit tout entier précaire, contredit la raison d'être de l'État; la pluralité des États est la négation de l'État [1]. »

L'intervention de l'État, dans le redressement des torts faits à la liberté par l'institution arbitraire de certaines formes de propriété, peut donc et doit être internationale. Unis dans cette communauté d'intentions, les États se proposeront de donner une limite légale à la journée de travail, car cette limitation est nécessaire pour faire de l'ouvrier un citoyen, le mettre à la hauteur de ses obligations civiques, lui permettre de cultiver son intelligence et son caractère ou d'être seulement apte à résister aux fatigues d'une guerre éventuelle. « La santé de l'ouvrier, son intégrité corporelle, mentale et morale, la faculté de produire des enfants robustes et d'élever des enfants honnêtes, c'est la vie ou la mort, pour la nation tout entière — trois fonctions du salarié non moins indispensables à l'État qu'incompatibles avec l'uniformité d'un travail incessant dans des locaux qu'il est trop souvent impossible de rendre salubres. L'État industriel est donc tenu, par le soin même de sa propre conservation, de ménager à l'ouvrier l'air, l'exercice et le repos. La limitation de la durée du travail dans les fabriques, la fixation d'une journée normale paraît ainsi pleinement justifiée au point de vue du libéralisme, car, tout en bornant l'office de l'État à garantir l'observation des engagements, nul ne conteste qu'une certaine mesure de

1. *Études sociales*, La journée normale, p. 243.

liberté chez les contractants ne soit nécessaire pour rendre leurs accords valides [1]. »

Toutefois, dans la réforme des rapports sociaux qui dérivent du travail la législation ne peut avoir qu'une part limitée. Secrétan en donne la même raison que Spencer : la puissance publique n'est pas entre les mains d'hommes beaucoup plus réfléchis et beaucoup plus éclairés que la masse. « La force publique est impuissante à guérir les maux de l'humanité. Peut-être les biens sont-ils mal partagés, mais on ne saurait les redistribuer sans les détruire; les remettre à l'État, c'est lui donner aussi la disposition de toutes nos forces et de tous nos instants : c'est substituer la consigne à l'activité spontanée dans le travail de la production : c'est faire de l'homme un bétail sans trop savoir si l'on aura du foin pour le nourrir [2]. »

Le remède véritable doit être demandé à l'association libre. Mais on voit alors la réforme sociale se doubler d'une réforme morale et par suite appeler une transformation des rapports entre l'ordre moral et l'ordre économique.

« Les ouvriers ne peuvent obtenir la pleine valeur de leur produit et n'ont réellement droit à l'obtenir que s'ils sont propriétaires des instruments et de l'atelier. La production n'offrant plus de profit que par la coopération d'un assez grand nombre de personnes, la propriété des instruments de travail, qui représente la liberté de l'ouvrier, n'est plus possible que sous la forme collective. La forme de l'industrie moderne est donnée par des nécessités inéluctables :

1. *Études sociales*, La journée normale, p. 228.
2. *Ibid.*, Les réformes nécessaires, Le remède, p. 173.

il n'y a d'alternative qu'entre la société coopérative de travailleurs et les misères de la servitude, car le salariat est servitude[1]. »

Mais la substitution de la société coopérative au régime de l'entreprise capitaliste et du salariat ne peut se faire sans une transition dont le succès dépend en grande partie de l'intelligence et du bon vouloir des entrepreneurs. Le procédé intermédiaire entre l'ancien et le nouveau régime est connu : c'est la participation aux bénéfices[2]. Secrétan l'étudie longuement en tenant compte des expériences faites en Suisse par Billon, de Zurich, et s'en éclairant de l'ouvrage de Bœhmert. « La participation des ouvriers aux bénéfices des patrons profite aux deux classes et mettrait la civilisation à l'abri du plus grand danger qui la menace en supprimant la possibilité d'une guerre sociale, dès qu'elle serait introduite dans un nombre un peu considérable d'établissements industriels[3]. »

La réforme morale, celle du riche aussi bien que celle de l'ouvrier, est indispensable, soit au succès des mesures de transition, soit au développement des sociétés coopératives. « Pour améliorer sérieusement leur condition, en s'assurant le prix entier de leur travail, il faut que les ouvriers abandonnent toute idée de confiscation et de violence, qu'ils abjurent la haine. Comment une semblable conversion serait-elle possible si la classe fortunée ne leur témoigne pas de bon vouloir et si des actes indiscu-

1. *Études sociales*, Transition nécessaire, p. 120-121.
2. *Ibid.*, p. 130-159.
3. *Ibid.*, Les reformes nécessaires, La participation aux bénéfices, p. 142.

tables ne prouvent pas manifestement la sincérité, la généralité, l'intensité de ce bon vouloir? L'émancipation du travailleur par l'association libre suppose le concours du capital. Dans l'intérêt de sa propre conservation, le capital est mis en demeure de renoncer à diriger seul la production et de s'en attribuer tous les profits. Pour sacrifier ainsi des avantages considérables à la sécurité de l'avenir, ce n'est pas assez de la prudence : il faut aimer ceux au profit desquels on les résigne[1]. »

La réforme morale qui doit ainsi rendre possible la paix sociale serait-elle une transformation totale, miraculeuse de la nature humaine? Ainsi la représentent ceux qui se refusent à la tenter. Secrétan s'élève vivement contre une telle interprétation de sa pensée, disant préconiser une réforme qui n'a rien d'excessif et n'a même pas besoin d'être universelle : « elle n'en serait pas moins très sérieuse puisqu'elle donnerait une force prépondérante à des mobiles très subordonnés[2] ».

Mais la rigidité des lois économiques n'opposera-t-elle pas un obstacle invincible à une telle tranformation de la nature humaine ? Le solidarisme éthique ne serait-il pas un simple déguisement du socialisme utopique? Le vieux problème du conflit de la morale et de la science économique se pose une fois de plus. Loin de chercher à l'éluder, Secrétan y consacre la dernière partie de ses *Études sociales*.

L'Économie est-elle une science naturelle ou une science morale? Secrétan se range à la première opi-

1. *Études sociales*, Le remède, p. 188.
2. *Ibid.*

nion. Grave concession au socialisme scientifique mais purement apparente : Si l'économie peut être classée avec les sciences naturelles, c'est seulement dans la mesure où la psychologie appartient elle-même à ce groupe de sciences. L'Économie est une science psychologique puisqu'elle a pour objet la valeur et qu'il n'y a de valeur que pour un sujet capable de sentir, de désirer et de vouloir. « Donner de la valeur à un objet, c'est le rendre désirable; augmenter sa valeur, c'est le rendre plus désirable. Ainsi l'économie politique se fonde sur la psychologie, sur la connaissance des besoins permanents de l'homme et de ses inclinations les plus générales et les plus constantes[1]. »

Science naturelle si l'on veut, l'Économie ne formule pas de lois radicalement déterminantes. Ses théorèmes sont les fruits d'une double abstraction, abstraction de tous les mobiles de la conduite autres que le désir de la richesse, abstraction de l'intérêt concret des individus, au profit de la richesse totale de la nation. En replaçant les mobiles économiques, non seulement dans le système infiniment plus riche des mobiles et des motifs complexes de la nature humaine, mais même dans celui des intérêts concrets des individus réellement vivants, la psychologie exorcise par là même le fantôme d'un déterminisme économique absolu.

La science économique n'autorise donc pas ses adeptes à opposer une fin de non-recevoir à la ques-

1. *Études sociales*, Des rapports entre l'économie politique et la morale, p. 293. Secrétan fut un des premiers à pressentir l'importance et l'avenir des principes psychologiques de l'école autrichienne dont K. Menger posait alors les fondements.

tion sociale. Elle ne leur permet pas non plus de la poser eux-mêmes. La question sociale est une question de destinée et par suite une question morale. Libre à l'économiste de considérer l'ouvrier, l'individu en général, comme un simple moyen dont la destination est d'accroître la somme des richesses sociales. Il n'en est plus de même dès que l'on tient compte de l'ordre des fins indiquées par la morale. « Le but concret le plus pratique n'est plus la richesse collective, mais le bonheur ou plutôt le bien des individus, du plus grand nombre possible d'individus. Ainsi le problème de la distribution normale des biens de ce monde n'est que partiellement lié au problème de la production et par conséquent il sort du domaine de l'économie, qui prend pour objet la richesse des nations. Cette science n'a point de conseil à nous donner; elle ne nous doit que des renseignements[1]. » Si la science économique doit son existence à une série d'abstractions d'ailleurs très légitimes, en revanche la question sociale est concrète. Il s'agit de faire droit, dans la mesure du juste et du possible, aux réclamations des déshérités. « La tâche est complexe, elle est économique, elle est juridique, elle est morale. — Problème économique : produire assez pour les besoins sans placer le travailleur dans une position qui fasse reculer l'humanité. Problème juridique : rendre à chacun l'équivalent de ce qu'il pourrait obtenir de la nature si nul ne s'était approprié ce qui n'est pas le produit de son travail; rémunérer chacun proportionnellement à la valeur de son concours direct ou indirect dans la production, tout

1. *Études sociales*, *Ibid.*, p. 394-305.

en respectant les situations conquises régulièrement sous l'empire de la loi présente, autant qu'il sera possible sans renoncer à faire droit à ceux qui étaient lésés par cette loi. — Problèmes moraux enfin : procurer à tous les enfants la possibilité d'être un jour des hommes; assurer de son mieux une existence tolérable à tous ceux qui n'ont pas positivement démérité[1]. »

L'économiste peut objecter ici que la réforme sociale présuppose une réforme morale dont l'attente seule est utopique. Mais l'histoire montre que « l'organisation du travail et celle de la propriété ont déjà changé plusieurs fois au cours de l'histoire, par l'effet d'autres causes qu'une transformation du cœur humain[2] ». Secrétan place son espérance dans l'action lente d'une élite morale et initiatrice capable de mettre en œuvre les lois profondes de la solidarité sociale. « La force motrice des machines économiques et politiques et finalement de toutes les machines, c'est en dernier ressort la volonté de l'homme, ou, pour remonter plus haut encore, ce sont les mobiles qui déterminent cette volonté, calcul d'intérêt, passion; devoir, il n'importe! Que le devoir fasse tomber l'eau sur la roue, et le moulin moudra de bonne farine. Tel est le rôle de la charité dans la réforme sociale. Voilà comment elle peut renouveler la face du monde. Compter sur un avenir où la justice et la bienveillance seront les raisons d'agir du grand nombre est se bercer d'un espoir que rien n'autorise : l'égoïsme n'abdique pas. Mais aujourd'hui les intérêts en lutte s'équi-

1. *Études sociales, ibid.*, p. 308-309.
2. *Ibid.*, p. 315.

librent de telle sorte qu'il suffirait d'un petit groupe indépendant et dévoué pour assurer la victoire à la justice[1]. »

Comme on a pu le voir, Secrétan n'a pas envers la question sociale une attitude bien différente de celle de Stuart Mill. Il ne reconnaît pas de lois économiques de nature à faire échec aux principes du droit et de la morale dans l'ordre de la distribution des richesses. Dans l'institution de la propriété foncière, il voit, non un phénomène naturel, mais une création de la volonté humaine, un acte de l'État qui a le devoir d'en corriger les effets. Il reconnaît donc expressément une question sociale, mais il en attend la solution de l'association libre, aidée sans doute par la législation, mais préparée par une réforme profonde des mœurs.

Secrétan reste un adversaire du socialisme dit scientifique, puisqu'il rejette et l'idée que l'histoire soit asservie à un processus inflexible régi par des lois économiques déterminantes, et la disposition à attendre de la socialisation des instruments de travail le remède à la maladie dont souffre la société contemporaine. Son argumentation contre les écoles communistes rappelle parfois celle de Spencer dont il partage le peu de confiance dans la sagesse collective et l'espoir d'améliorer la société en développant les prémisses de l'individualisme. Mais à cela près, entre les deux philosophes les divergences sont profondes. Nous savons combien est ambiguë l'attitude de Spencer envers le droit de propriété et combien il serait facile à un collectiviste de le

1. *Études sociales, ibid.*, p. 333-336.

réduire à n'accorder à la propriété privée que la jouissance des fruits du travail. Spencer oppose au communisme un individualisme déduit des lois de la vie et qui permettrait de conférer des droits à l'animal autant qu'à l'homme. L'individualisme de Secrétan est d'une tout autre nature. Il consacre l'inviolabilité de la personne humaine et la finalité réciproque des personnes dans la société. Il voit dans la coopération un moyen non pas d'adapter l'homme aux lois de la vie, mais de l'élever au-dessus de ces lois et d'assurer à tout être humain le maximum de liberté, de dignité et de culture. S'il repousse le socialisme d'État, c'est que la puissance économique ainsi organisée contient une menace à l'adresse de la dignité personnelle.

Des deux disciples indépendants de Schelling, Secrétan est donc celui qui a été le plus fidèle à la pensée du maître. Il n'en résulte pas que sa solution soit de tous points satisfaisante, au point de vue de la logique, sinon de la morale. Il fait à l'État et au principe de la solidarité sociale des concessions aisées à retourner contre lui et peu d'accord avec sa doctrine du droit. En dépit de ses précautions oratoires, il incline à sacrifier l'autonomie nationale à l'unité absolue de l'État universel et à absorber tout le droit public dans le droit international. C'est que l'État est pour lui l'expression historique de la solidarité, qui se déduit elle-même de l'unité de l'espèce humaine. Dans ces conditions le droit de l'individu à se faire une destinée n'est-il pas pour Secrétan ce qu'il était pour Lamennais : un mal nécessaire, qui peut sans inconvénient être réduit au minimum ou même oublié, toutes les fois que les

obligations de la solidarité l'exigent? Sans doute le droit individuel a pour garantie la charité dont la justice n'est que l'aspect négatif, la charité qui voit dans chaque personne une fin en soi. Mais l'objet de la charité idéale, de l'amour divin n'est-il pas avant tout l'espèce, envisagée dans son éternelle unité? Le système de Secrétan nous présente un savant équilibre entre les doctrines sociocratiques qui placent dans l'Humanité la fin du devoir et un idéalisme plus conséquent qui déduit de la conscience du moi le principe suprême du respect de l'individu. Mais c'est un équilibre instable et précaire qui menace de se rompre au profit des doctrines d'autorité. Au cours des mêmes années les écoles criticistes recherchaient une solution plus acceptable.

CHAPITRE IV

Charles Renouvier et la philosophie sociale du néocriticisme français. — La solidarité et le droit de défense.

Constance de la préoccupation sociale dans l'œuvre philosophique de Charles Renouvier : le *Manuel républicain*; le quatrième *Essai de critique générale*; la *Science de la morale*; l'*Uchronie*; la *Philosophie analytique de l'histoire*; le *Personnalisme*. — Relations de Renouvier et de l'école sociétaire de Fourier : le problème du mal universel dans la théorie fouriériste : ce que Renouvier en retient et en rejette.

La notion de l'harmonie dans l'éthique de Renouvier : amendements apportés à l'éthique kantienne. — Le problème de la paix sociale et la pétition de fait. — La morale et le droit dans l'état de guerre latent. — Conflit de la morale et de l'histoire. — Critique du fatalisme historique et de l'hypothèse du progrès fatal impliquée dans tout socialisme autoritaire : démenti des faits : les décadences et la persistance de l'état de guerre dans le milieu social.

Causes de l'échec des enseignements de la morale rationnelle : la solidarité transformée en hostilité réciproque. — Comment la solidarité peut être amenée à corriger ses propres effets : le respect du droit de défense et l'observation de la morale économique.

Identité du travail et du devoir. — Rapports du travail et de la propriété : critique de tout communisme. — Devoirs de la société envers les non-propriétaires : droit au travail et droit à l'assistance. — Délimitation du rôle de l'État qui représente le grand milieu et ses fatalités. — Nécessité de créer par voie d'associa-

tion des milieux autonomes : rôle réservé à la coopération libre. — Influence persistance de l'idéal fouriériste. — Divergences de Secrétan et de Renouvier sur la valeur de la solidarité sociale.

Renouvier paraît n'avoir connu que tardivement le socialisme dit scientifique. Du moins s'est-il peu préoccupé de la doctrine de Karl Marx. Mais pendant près de soixante ans, de 1844 à 1903, de son entrée dans la carrière philosophique à son lit de mort, un problème n'a cessé de le préoccuper, celui des rapports que peut soutenir la théorie du progrès fatal et du fatalisme historique avec les conditions du socialisme libéral et expérimental. La préoccupation sociale ne le quitte pas, même quand il traite de l'infini mathématique et de l'atomisme ou encore des rapports de la croyance et de l'induction scientifique. Derrière la question sociale, il découvre celle de la valeur de la personnalité. Pour lui, revenir à la philosophie critique, ce n'est pas seulement revenir à Kant; c'est restaurer l'idéalisme et travailler à la solution du problème du Mal, dans l'homme et l'univers.

Charles Renouvier était né à Montpellier en 1815. Il mourut à Prades, le 1[er] septembre 1903. Élève de l'École polytechnique où il eut Auguste Comte pour maître, il quitta les fonctions publiques pour la philosophie. Dès ce moment les questions sociales l'obsédaient. Après avoir fréquenté un instant les saint-simoniens, il avait adhéré à l'école sociétaire de Charles Fourier, qui lui semblait ménager davantage la liberté personnelle et les droits de l'expérience. Aussi, en 1848, joua-t-il un rôle politique. Hippolyte Carnot, ministre de l'Instruction publique

du gouvernement provisoire, confia à Renouvier le soin de composer un traité de nature à éclairer le suffrage universel. Renouvier écrivit le *Manuel républicain des droits de l'homme et du citoyen*, ouvrage qui, après les journées de juin, eut son heure de célébrité, car il provoqua la chute du ministre qui l'avait répandu. Quoiqu'il fût destiné seulement aux électeurs, la forme adoptée par son auteur faisait croire qu'on l'adressait aux enfants des écoles. Renouvier imagine un dialogue entre un élève et un instituteur. L'élève pose les questions que l'instituteur élucide. De ces questions, plusieurs étaient relatives à la répartition des richesses et aux moyens de diminuer les inégalités entre les riches et les pauvres. Il n'en fallait pas plus alors pour désigner aux rancunes un philosophe et surtout un ministre qui portait le nom d'un membre du Comité de salut public. Accusé de faire enseigner le socialisme aux élèves des écoles primaires, Hippolyte Carnot ne put éviter un vote de censure. Son successeur fit détruire les exemplaires du *Manuel républicain* déjà envoyés à titre officiel[1].

Jusqu'au coup d'État de 1851, Renouvier collabora à la presse républicaine. Il revint ensuite à la philosophie et se donna pour tâche de faire une exposition nouvelle de la philosophie critique mais en la rattachant à toute la tradition française, à Descartes, à Rousseau, à Maine de Biran. Dès 1854, il commença la publication de ses *Essais de critique générale*.

1. Renouvier le réédita pour son compte, puis il disparut de la circulation. M. Thomas, professeur de philosophie au lycée de Pau, en a donné une nouvelle édition à la Librairie Armand Colin, en 1904.

Renouvier marche de la logique à la psychologie rationnelle, puis à la philosophie de la nature, enfin à la philosophie de l'histoire[1]. Le quatrième essai est devenu plus tard l'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*. A dater de ce moment les problèmes de la philosophie sociale reprennent la première place dans les préoccupations de Renouvier. En 1869, il publie la *Science de la Morale*, en 1876 l'*Uchronie* ou l'*Utopie dans l'histoire*, de 1881 à 1883 *Politique et socialisme*, série d'études, dans la revue qu'il avait fondée après 1870 en collaboration avec M. François Pillon. Ses études sur le progrès font présager son grand ouvrage sur la *Philosophie analytique de l'histoire*, qui paraît en 1896 et 1897. Enfin en 1903, parvenu à l'extrême vieillesse, il résume toutes ses théories morales et sociales dans le *Personnalisme*, qu'il donne comme la formule même de sa philosophie.

Renouvier n'emprunte à Kant que l'esprit même de la méthode qui anime les trois Critiques. Les origines de sa philosophie sont plutôt françaises et anglaises. Il avait en aversion profonde la double tendance de la pensée allemande au panthéisme et au mysticisme, et lui préférait de beaucoup celles de la philosophie anglaise; il citait Berkeley et Hume parmi ses précurseurs et professait une vive sympathie pour la doctrine de Stuart Mill.

Beaucoup plus que celle de Comte, la philosophie de Renouvier mériterait d'être appelée positive et scientifique. Il ne donne pour objet à la connaissance que des phénomènes et des relations; une critique

1. Le premier essai parut en 1854, le deuxième en 1859, le troisième et le quatrième en 1864.

des mathématiques plus approfondie que celle de Comte est l'introduction à sa philosophie de la nature. Mais sa conception du phénomène le sépare de l'école positiviste. Tandis qu'elle considère la vie subjective comme une source d'illusions, Renouvier ne peut concevoir un phénomène qui ne soit pas *représenté* et par suite relatif à un sujet conscient. Le positivisme élimine la personnalité de la nature et de la société; Renouvier la met au centre même de la réalité, à la racine de la connaissance et au sommet de l'action. Il en fait le type de l'existence et l'étalon de la valeur. Toutefois l'on ne se rendrait pas bien compte de la marche de la pensée de Renouvier ni de la vraie nature de ses doctrines si on méconnaissait le lien qui unit toute l'élaboration de sa pensée philosophique à un effort en vue de résoudre la question sociale, ou seulement d'en bien poser les termes.

Renouvier avait adhéré dans sa jeunesse à l'école sociétaire de Charles Fourier. Il ne rompit jamais avec elle et tint toujours compte de ses jugements. La *Critique philosophique* qu'il fonda après 1870 admit des fouriéristes parmi ses collaborateurs, notamment Ch. Pellarin[1]. Il retint de Fourier l'idée que la méthode expérimentale est applicable à l'étude des questions sociales et il fit place au socialisme expérimental dans la conclusion de sa morale pratique. Ne fut-il pas toujours un fouriériste dissident, même en morale et en métaphysique? N'est-ce pas ce qui le distingue si profondément, non seulement de Kant, mais d'autres idéalistes français tels

1. Année 1872, t. I., p. 80; t. II, p. 327. Année 1877, t. I, p. 299 et suiv.

que Ravaisson et Lachelier? Une telle hypothèse n'est pas indigne d'une vérification attentive. A elle seule elle attesterait la réaction des problèmes d'économie sociale sur les spéculations éthiques et métaphysiques les plus profondes.

La vieillesse de Ch. Fourier (1772-1835) avait été contemporaine du premier essor des idées socialistes sous l'influence de Saint-Simon. A la suite de Victor Considérant, ses disciples furent franchement socialistes. Toutefois Fourier lui-même n'a jamais mis en cause le droit de propriété, mais seulement l'état moral qui porte les hommes à se contenter du mode actuel de production et de répartition. Entré jeune dans une maison de commerce, il avait été amené à étudier de près les vices de la spéculation et s'était scandalisé de la désharmonie des intérêts. Étranger à toute culture philosophique, il avait cependant une imagination métaphysique puissante. Le spectacle des maux de la société lui posa le problème du mal dans sa totalité. La destination de l'esprit humain n'est à ses yeux que de résoudre ce problème, d'en donner une solution non pas seulement théorique, mais pratique. Il voit la désharmonie s'étendre de la société à l'univers tout entier. Si l'homme, réalisant sa destinée, institue l'harmonie sociale, le principe intelligent de l'univers restaurera l'harmonie cosmique. L'esprit humain doit donc découvrir le *code social* qui convient à l'humanité et les hommes de bien le faire passer dans la pratique[1].

1. Les principales œuvres de Ch. Fourier sont : 1° *La théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808); 2° *Le traité de l'association domestique et agricole* (1822); 3° *Le nouveau monde industriel ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée*,

Trop souvent les historiens des doctrines sociales n'ont vu dans l'œuvre de Fourier que matière à dérision, de même que les moralistes à courte vue n'y trouvaient qu'une occasion de scandale. Pour les moins sévères Fourier est le prototype de l'utopiste. L'utopie de Fourier consiste d'abord à ne pas croire l'organisation de la société humaine assujettie aux lois constantes du monde physique, à attendre de l'établissement de l'harmonie sociale une transformation profonde des faunes actuelles, l'apparition d'espèces aussi utiles à l'homme que d'autres lui sont aujourd'hui nuisibles (anti-lions, anti-rats, etc.). L'utopie ainsi portée à l'extrême dévoile sa nature. L'utopiste est celui qui, n'ayant en vue que le bonheur de l'humanité, postule l'accord de la constitution de l'univers avec ce bonheur. En dessinant son plan, il est donc porté à négliger toutes les lois naturelles qui y font obstacle et à s'exagérer indéfiniment le pouvoir de l'homme sur les choses. Le mal est donc pour lui ce qui contrarie la sensibilité humaine. Un autre caractère de l'utopie fouriériste est de nier tout rapport entre la désharmonie de la société et le mal moral. Les malheurs de la société sont même imputés à la morale elle-même. La société est malheureuse parce qu'elle est parvenue à l'état de civilisation en s'éloignant de l'état primitif d'innocence ou état édénique. La civilisation a eu pour effet la croyance à la morale, l'erreur radicale qui méconnaît l'aptitude des passions à créer l'harmonie, à exciter les hommes à des travaux divers,

distribuée en séries passionnées (1829) ; 4° *La fausse industrie, répugnante, morcelée, mensongère et son antidote.*

sources inépuisables de joie et de concorde. La morale rend le travail répugnant en opposant des devoirs aux passions jugées mauvaises; elle fait apparaître aussi le mariage, la compression de la liberté amoureuse et avec le mariage la vie en ménage, origine de la dispersion des efforts, du gaspillage du travail, de l'impossibilité de toute véritable association. Le code social, découvert et promulgué par Fourier rejette la morale et lui substitue l'attraction passionnelle, formule d'un état social futur où toutes les passions pourront être utilisées, car chacune d'elles sera le ressort d'une activité utile à l'ensemble.

Comment un philosophe qui revenait à la tradition de Kant, qui faisait à l'action et à ses normes une place plus grande encore que le fondateur du criticisme, pouvait-il incorporer une telle théorie sociale à son système? Cependant quiconque fait de la morale de Renouvier une étude impartiale et complète doit reconnaître que, sous l'influence des préoccupations sociales qu'il devait à son initiation fouriériste, il a modifié profondément l'éthique de Kant, non pas dans le sens chrétien et évangélique comme l'a soutenu M. Alfred Fouillée[1], mais plutôt dans le sens hellénique d'un idéal d'harmonie. « Ce n'est pas, écrit-il dans l'*Uchronie*, au dévouement, au sacrifice, vains mots qui cachent souvent les langueurs et les défaillances de l'âme et ses illusions, ou même l'égoïsme et l'adoration de soi-même, que sera dû le triomphe du bien : c'est à la justice et à la raison. Et ce n'est pas une théorie ostentatrice et

1. *Critique des systèmes de morale contemporains*, l. III, chap. I, p. 80 (Germer Baillière, 1883).

creuse de l'infini qui renferme la vérité à l'usage des générations futures : c'est la doctrine de l'harmonie ou des relations parfaites accomplies dans un ordre fini. Et ce n'est pas une grâce d'en haut. le don d'un seul ni le mérite d'un seul qui nous apporte le salut terrestre : c'est la chaîne d'or des hommes de droite raison et de cœur grand qui d'âge en âge ont été les conducteurs en esprit, les vrais rédempteurs de leurs frères. Entre tous, ils tracent le portrait d'une humanité selon le bien et de son incessante action pour échapper aux solidarités mauvaises et se perfectionner. A nous de faire ce qu'ils ont fait et d'ajouter selon nos mérites à l'œuvre de la libération commune[1]. »

La morale de Kant est l'extrême opposé du fouriérisme. Elle fait du désintéressement absolu la condition de la valeur morale, et le désintéressement disparaît si un motif sensible vient se mêler à l'intention morale et produire l'impureté des maximes. Distinguant entre les émotions et les passions, elle ne demande pas à l'homme d'être totalement impassible, mais bien de s'affranchir des passions, chancres de la raison pratique, et surtout des passions de présomption qui nous portent à nous élever au-dessus du droit et de l'égalité et à traiter la personnalité d'autrui comme un moyen[2]. Renouvier n'a pu conserver les fondements et la méthode de l'éthique kantienne qu'en les modifiant profondément. La réforme qu'il opère consiste à rejeter la théorie du désintéressement absolu, où il voit un obstacle regrettable à répandre le principe de la

1. *Uchronie*, p. 290.
2. *Anthropologie*, § 70-82.

dignité humaine et à placer l'idéal moral non plus dans la prépondérance absolue de notre nature rationnelle sur notre nature sensible, mais dans l'harmonie de la raison et des penchants. Le penchant, dans lequel Kant voit un mal parce qu'il le juge aveugle et en opposition avec la volonté pure, n'est mauvais au jugement de Renouvier que s'il est déréglé, désharmonique. Régler le penchant est l'office naturel de la raison qui applique ses principes aux passions pour diriger l'action comme elle applique ses catégories à la sensation pour constituer l'expérience. La doctrine de Kant est allemande et chrétienne; celle de Renouvier, sans être anti-chrétienne, est, sinon latine, hellénique.

Renouvier tend donc à utiliser le penchant et même la passion plutôt qu'à les proscrire. En cela il se rapproche du fouriérisme. N'allons pas cependant en faire un simple dissident de l'école phalanstérienne. Combien il reste loin de l'attraction passionnelle! L'esprit du fouriérisme est de croire que la vie humaine serait plus belle et plus heureuse, la société plus harmonique et plus juste, si nos jugements rationnels ne réglaient jamais l'élan de nos sentiments et de nos passions. Ses adeptes dénoncent dans la disposition à se régler, à se contrôler, l'influence néfaste des prêtres, des moralistes, des philosophes. Renouvier et son école leur reprochent une ignorance psychologique allant jusqu'à la méconnaissance systématique d'un des caractères distinctifs de la nature humaine. La psychologie de l'homme n'est pas celle de l'animal quelque peu modifiée; elle en est distinguée par la réaction du jugement sur le penchant. Partout où l'on observe

des hommes, si sauvages soient-ils, on les voit soumis à des coutumes, à des mœurs, c'est-à-dire à des règles qui ont généralisé certains actes, certaines dispositions de la volonté. L'utopie fouriériste pose donc un problème vain et arbitraire.

« Fourier ne s'est pas mis en dehors de toute philosophie en ce qu'il a justifié les passions et s'est proposé d'en faire le plus grand usage dans l'organisation sociale, mais bien en ce qu'il a soutenu que les passions n'auraient plus besoin d'être réglées par la raison, que la justice deviendrait un produit tout spontané et que la morale n'aurait plus aucun rôle dans le monde... Cette doctrine a été accusée d'immoralité : à tort selon nous (sauf en ce qui concerne certaines applications malencontreuses et qui choquaient le sentiment public) : à tort, en principe, parce qu'au lieu de raisonner dans l'hypothèse de Fourier, on se contentait de penser à ce qui arriverait *en dehors de l'hypothèse*, au cas où chacun suivrait dans la société la maxime de l'abbaye de Thélème : *Fay ce que vouldras*. Mais si nous ne l'accusons pas d'immoralité, nous la qualifions de mysticisme millénaire et paradisiaque. Nous trouvons l'hypothèse arbitraire, contraire à toute expérience et à toute probabilité.

« Il faudrait prouver que si les lois et les règles n'existaient pas, si personne ne s'en prescrivait de telles à soi-même et aux autres, toutes choses marcheraient mieux ou du moins aussi bien. Ce nihilisme moral se conçoit au point de vue de la doctrine mystique de Fourier, mais l'application n'en est pas acceptable. L'homme est un animal à préceptes. Il les suit ou il ne les suit pas. Que serait-il s'il n'en

formulait pas? Nous ne nous chargeons pas de le dire[1]. »

Tel est le jugement des néocriticistes sur la confusion de l'harmonie avec l'attraction passionnelle. Renouvier a trouvé dans les œuvres et les expériences de Fourier et des phalanstériens l'occasion d'exercer sa réflexion, d'appliquer la profondeur de sa pensée à des problèmes sociaux que des disciples de Kant moins originaux laissaient de côté. Le fouriérisme lui a posé le problème général de l'harmonie sociale, humaine, cosmique. Sans se laisser déconcerter par l'aspect naïf, burlesque même de la solution fouriériste, Renouvier s'est vu conduit, par la critique même qu'il en a faite, à reprendre le problème éternel, le problème de toutes les religions et de toutes les philosophies religieuses, le problème du mal dans la société, dans l'humanité, dans l'univers. L'harmonie à laquelle aspire le grand utopiste qu'est Fourier n'est pas autre chose que la paix, non la paix politique, halte éphémère entre deux guerres extérieures ou civiles, mais la paix profonde résultant de la concorde sociale et de l'équilibre mental des individus. Un regard sur le monde montre l'humanité en guerre avec elle-même, en guerre avec la nature, car, au fond des mouvements de la nature, comme l'avaient vu les philosophes grecs, est la discorde, le conflit de la vie organique et des forces inorganiques, le conflit des forces inorganiques entre elles. On recule seulement la difficulté en invoquant une loi de concurrence universelle qui rendrait raison de la guerre, car la lutte

1. *Critique philosophique*, 1879, t. I, p. 234.

pour la vie ne rend pas raison d'elle-même. Renouvier rattache donc la question sociale au problème du mal plus étroitement qu'aucun de ses prédécesseurs ou contemporains, Secrétan excepté. Il en fait le centre de la philosophie morale et il est conduit par là à renouveler les conditions du socialisme expérimental.

La morale absolue, celle que la raison tente de constituer en faisant abstraction des obstacles que la puissance du mal lui oppose, a son postulat. Elle demande qu'on lui accorde la possibilité de la paix. C'est ce que Renouvier nomme une *pétition de fait*[1]. Répétons-le : la paix que Renouvier a en vue est autre chose que l'absence d'hostilités entre deux peuples, autre chose même que ces relations juridiques qui règnent ou paraissent régner entre les citoyens du même État. La paix, c'est le plein accord des hommes sur ce qu'ils se doivent mutuellement. Pour qu'elle s'établisse, il faut que l'individu n'exige pas de ses semblables l'accomplissement d'autres devoirs que de ceux qu'il se sent prêt à remplir envers eux; il faut aussi qu'il ne s'attribue pas d'autres droits contre eux que ceux qu'il leur reconnaît contre lui. L'unanimité morale, la conscience de l'égalité des droits et de la réciprocité des devoirs, telle est pour Renouvier la paix véritable[2].

Or l'observation des faits sociaux nous montre partout et toujours sinon la guerre déclarée, au moins un état de guerre latent, qui affecte beaucoup plus profondément la conscience morale. Il y a déjà

1. *Science de la morale*, t. I, liv. III.
2. *Ibid.*, t. I, liv. III, 1re section, chap. L-LIII, p. 317-391.

guerre quand les hommes commencent à n'être plus d'accord sur ce qu'ils se doivent les uns aux autres, *a fortiori* quand chacun d'eux exige des autres l'accomplissement de devoirs qu'il ne se reconnaît pas envers eux. La racine de toute guerre, c'est le dissentiment moral. Elle met d'ailleurs l'individu en désaccord avec lui-même, avec ses propres sympathies. Cette définition de la paix et de la guerre montre combien est inacceptable l'utopie fouriériste qui attend l'harmonie interne de la simple attraction passionnelle sans aucun contrôle de la raison car la désharmonie entre la passion et la raison est l'état de guerre initial.

L'utopie de l'attraction passionnelle écartée, on voit se poser les termes du problème social. Interprète des conditions profondes du bonheur, la morale exige l'harmonie, la paix, l'accord des personnes entre elles et l'accord de chaque personne avec elle-même, l'accord non sur tous les objets de la pensée, mais sur ce que les hommes se doivent les uns aux autres. L'histoire oppose à la morale le tableau de la guerre universelle, non seulement entre les peuples, mais entre les groupes et les individus à l'intérieur de chaque peuple, mais jusque dans les plus secrètes pensées de chaque individu. La morale pratique cherche la solution approchée de ce conflit[1].

Arrivé à ce point, Renouvier constate que tous les philosophes qui ont traité de la philosophie de l'histoire ont eu la conscience plus ou moins claire de ce problème, et que tous ont cherché à définir le rapport entre l'idéal moral et le fait historique, qui toujours

1. *Science de la morale*, notamment chap. LII.

lui inflige un démenti. Aussi, par opposition à l'histoire empirique, les philosophes modernes et avant eux les théologiens ont-ils créé l'histoire universelle et embrassé le devenir de l'humanité considérée comme un seul peuple, assimilé lui-même à un seul homme en voie de perpétuel développement. Mais à quelle solution la philosophie de l'histoire a-t-elle conclu? A l'idée d'un progrès qui conduirait fatalement de la guerre à la paix, de l'antagonisme à l'harmonie. On tire cette conclusion de deux principes que l'on croit justifiés par l'histoire. L'un est que la guerre devient peu à peu inutile en raison même de son résultat, l'agrandissement du volume des sociétés; l'autre est que la pacification des rapports humains est l'effet du progrès de la connaissance scientifique qui enseigne aux hommes à mieux se connaître, par suite à mieux comprendre la stérilité des luttes et l'utilité de la coopération. La loi de l'humanité serait donc la marche de l'antagonisme à l'association. L'expression de cette théorie se trouve de plus en plus nettement dans les œuvres de Condorcet, de Saint-Simon, de Comte et d'Herbert Spencer.

Entre cette théorie du progrès fatal et le socialisme autoritaire, Renouvier découvre de bonne heure un rapport. Il y revient avec force dans une étude sur la politique socialiste qu'il publie en 1887. « Supposons, écrit-il, qu'il soit admis qu'on doit procéder à une réorganisation sociale après avoir déterminé *a priori* ou déduit des lois de l'histoire (mais c'est tout un, vu le caractère illusoire de la déduction) un ordre moral et politique qui serait à l'avenir ce que le catholicisme et la féodalité ont été

au Moyen Age. Voilà le passage de la doctrine du progrès au socialisme. Par le fait nous avons vu les théories du progrès tendre à des théories socialistes et les théories socialistes, au moins les plus sérieuses d'entre elles, élaborer des systèmes historiques en vue de prouver que leurs réalisations futures étaient inscrites dans les destins.

« Cela posé, viennent de nombreuses questions. Est-ce la science qui doit, par son développement propre, conduire les destinées après les avoir déduites? Comment la morale en résultera-t-elle et quelle place demeurera aux sentiments et aux passions? Et l'organisation sociale sera-t-elle hiérarchique, autoritaire, ou l'avenir est-il à l'autonomie humaine et aux gouvernements démocratiques? Enfin le régime du travail doit-il être lui-même un régime de liberté ou de règlementation absolue? Telles sont en abrégé les questions qui se dressaient devant ceux des lecteurs du *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon et du *Système de politique positive* de Comte qui admettaient les thèses communes au maître et à l'élève. Les solutions qui ont été données répondent à autant de nos sectes socialistes et toutes ces dernières ont leur point d'attache là, à la réserve de la seule école phalanstérienne. C'est là aussi qu'elles se réunissent toutes dans une erreur commune, s'il est vrai que la philosophie morale ou sociale et la politique proprement dite doivent rester toujours distinctes et que la société ne souffre pas qu'on la « réorganise » systématiquement[1]. »

L'école du phalanstère était restée, tant que vécut

1. *Politique et socialisme*, 13e article (*Critique philosophique*, 10e année, n° 45).

son chef, tout à fait étrangère au fatalisme historique (quoiqu'elle eût une théorie de la succession des sociétés comparable à une philosophie de l'histoire). L'esprit fouriériste conduisait donc Renouvier à mettre en doute l'hypothèse du progrès nécessaire. L'esprit du criticisme l'y portait plus encore. Le criticisme français est une philosophie de la liberté. La liberté! Renouvier la voit à la racine même de nos croyances. Il en fait la condition de notre assentiment à la vérité. Ce libre assentiment, il l'introduit dans la solution des dilemmes de la métaphysique. Pour lui, philosopher, penser, c'est choisir entre les deux grandes conceptions de l'Univers, l'infinitisme, qui astreint notre pensée à une régression illimitée dans la durée, ainsi qu'à une décomposition illimitée de la matière, le finitisme qui nous représente un univers limité, dans lequel l'harmonie est possible. Philosopher, c'est choisir entre un univers qui exclut la liberté et un univers qui n'est possible que par elle. Le choix ne peut être éludé, l'autorité de la logique ou celle de l'expérience ne pouvant jamais décider entre les deux conceptions. Un philosophe qui faisait à la liberté cette place dans la connaissance et dans l'univers ne pouvait pas accepter volontiers un système qui l'excluait de l'histoire ou du tableau complet de l'activité humaine.

Aussi, de ses débuts dans la carrière philosophique à sa mort, de 1844 à 1903, l'examen du problème du progrès et la polémique contre le progrès fatal ont-ils rempli ses œuvres. Fait-il le tableau du développement de la pensée hellénique, dans le *Manuel de philosophie ancienne* qu'il publie à vingt-neuf ans (1844)? C'est pour lui l'occasion de mettre

en doute la loi des trois états que Comte vient de formuler en en tirant les conséquences sociales[1]. Vingt ans plus tard, il reprend le problème fondamental du *Manuel de philosophie ancienne* dans sa *Critique des origines morales et religieuses de l'Humanité*, dont il fait plus tard l'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*[2]. Déjà il est maître de ses idées principales. En toute religion, si rudimentaire qu'elle soit, il découvre la conscience du problème du mal. Toute société, même la plus simple ou la plus disciplinée, lui présente le spectacle d'une solidarité des hommes dans le mal et la guerre. Il prend donc position contre les interprétations de la sociologie positiviste au nom même de l'histoire des origines.

En 1876, sous le titre d'*Uchronie*, il fait le tableau d'une histoire hypothétique de l'Occident européen, du IIe au XVIe siècle de l'ère chrétienne. C'est le fatalisme historique dont il attaque ici la racine en démontrant que si la raison humaine fait un usage énergique de son pouvoir d'inspirer une législation de la société, elle peut, sans changer totalement la marche de la civilisation, éviter les maux les plus graves qui l'accompagnent. Cinq ans plus tard paraît dans la *Critique philosophique*, sous le titre de *Politique et Socialisme*, une série d'études dont nous venons de résumer l'esprit. Dans sa vieillesse, il met la dernière main à son œuvre la plus volumineuse, la *Philosophie analytique de l'histoire*, dont il publie la dernière partie en 1897. Enfin, à la veille de sa mort, en 1903, l'ouvrage qu'il a présenté comme son

1. *Manuel de philosophie ancienne*, t. I, p. 31-32.
2. *Essais de critique générale*, 4e essai.

véritable testament philosophique contient, sous le titre de *Sociologie du personnalisme*, la formule abrégée de toute sa théorie du progrès.

Au terme de cette longue méditation de soixante ans, nous le voyons repousser l'idée d'une correspondance entre le progrès de la connaissance et la pacification morale et sociale de l'Humanité. La notion du progrès n'était d'abord (Bacon, Pascal, Leibniz) que celle de la supériorité des modernes sur les anciens dans le domaine des sciences de la nature. On en conclut ensuite (Condorcet, Saint-Simon, Comte) à une loi naturelle qui fait passer l'humanité de l'antagonisme à l'association, comme l'insecte passe de l'état de larve à celui de papillon. Mais il y a là une méprise! Le progrès vital est un fait; mais le progrès de la paix dans l'humanité n'est qu'une hypothèse qui n'a pas l'expérience pour elle et qui oblige ses partisans à se transporter dans un avenir qu'ils ne connaissent pas et à construire le roman historique de la société future.

Ainsi constituée, la théorie du progrès fatal est démentie par deux faits que l'histoire et l'observation ne permettent pas de contester. La décadence des institutions et des mœurs a très souvent pour suite une longue période de décadence intellectuelle. A l'âge dit positif l'état de guerre persiste.

Les saint-simoniens et les positivistes décorent les temps de torpeur intellectuelle du nom de périodes organiques et pensent ainsi éluder l'objection tirée des décadences. Pur escamotage! N'est-ce pas revenir à la méthode d'autorité comme à l'unique critère de la vérité et de la moralité? Mais alors le progrès scientifique lui-même n'est qu'un leurre et les pre-

miers pères de l'idée, les Bacon, les Pascal, les Leibniz se sont trompés.

La persistance de la guerre à l'âge scientifique n'est pas plus niable que les décadences. Au début du XXe siècle, l'impérialisme est plus audacieux qu'il ne le fut jamais. La foi théorique au progrès se nourrit d'elle-même sans recevoir aucun encouragement des faits et il est vraisemblable que l'âge dans lequel nous entrons en verra disparaître les derniers partisans [1].

Au fatalisme historique, Renouvier entreprend de substituer une nouvelle conception de l'histoire. Il voit les civilisations se succéder sans se répéter, car la part de la réflexion s'accroît à mesure que la civilisation est composée d'éléments d'origine plus diverse et avec la réflexion grandit le rôle de la liberté, le pouvoir d'imprimer aux événements une orientation meilleure que celle qu'ils recevaient du passé [2].

Il est aisé de voir quelle importance prend cette critique de l'idée du progrès nécessaire et du fatalisme historique dans un examen de la valeur comparée du socialisme utopique et du socialisme scientifique. Renouvier dépasse visiblement le socialisme utopique qui attend le bonheur universel et la transformation de la condition humaine d'une simple diffusion des connaissances, associées, on ne sait comment, aux sentiments philanthropiques. Mais ne frappe-t-il pas aussi le socialisme scientifique au cœur? Sans doute Marx s'est défendu de professer le

1. *Le personnalisme*, p. 203-204.
2. *Manuel de philosophie ancienne*, liv. I, § 2, 8-12. Cf. *Uchronie* passim.

fatalisme historique et nous ne devons pas oublier sa polémique avec Mixaïlovski. Frédéric Engels s'est placé aux antipodes du fatalisme et est allé jusqu'à dire que l'Humanité, éclairée par le matérialisme économique, fait un saut du règne de la fatalité dans celui de la liberté. Mais cette interprétation n'a pas été celle des partisans du système. Ils ont étendu à l'avenir la double loi d'accumulation des capitaux et de prolétarisation des petits propriétaires, comme si elle avait la rigueur mécanique des lois de l'astronomie et de la physique, et c'est sur la prévision sociologique ainsi entendue qu'ils ont réglé leur action, ramenée tout entière à la lutte des classes[1]. Le socialisme « scientifique » ne résiste pas à la critique de Renouvier.

Notre auteur devait d'ailleurs de moins en moins distinguer entre le socialisme scientifique et la sociologie positiviste, car le problème qu'il voulait résoudre n'est autre que le conflit de la morale et de l'histoire. Renouvier y retrouve le problème du mal que l'école positiviste élude et que le socialisme scientifique refuse même de poser. Guidée par l'idéal fouriériste de l'harmonie et par une conception profonde de la nature de la guerre, la philosophie criticiste en renouvelle les termes et le rattache à une théorie originale de la solidarité sociale.

Ce n'était pas la première fois que l'école criticiste identifiait le problème du mal moral au problème de la guerre. Voulons-nous connaître les vues dernières de Kant sur la nature et les causes de la guerre? N'oublions pas de lire la *Religion dans les*

1. Nous renvoyons sur ce point à la troisième partie de notre étude sur *le Socialisme* et la *Science sociale*, 3e édition (Alcan, 1909).

limites de la raison après le traité sur la *Paix perpétuelle* et les *Principes métaphysiques du Droit*. Kant ne se contente pas d'identifier l'état de nature et l'état de guerre : il distingue deux degrés de l'état de nature : un état social où chacun peut se faire juge dans sa propre cause et un état où l'individu lutte avec ses propres forces contre le penchant inné au mal, contre la disposition naturelle portant tout homme à faire servir le respect de la loi morale à son avantage propre. Le premier prend fin avec la constitution d'une société civile, l'organisation d'une législation, d'une juridiction pénale, d'une souveraineté. Mais la société civile n'apporte aucun remède à cette autre forme de la guerre qui met l'homme aux prises avec lui-même. Les passions qui nous portent à traiter nos semblables et nous-mêmes comme des moyens, passions dont l'ensemble constitue la présomption (Eigendunkel) trouvent dans la civilisation un aliment et dans la société civile le milieu qui leur est favorable. L'État ni ses lois restrictives n'y peuvent rien. L'unique remède est de retourner la solidarité contre elle-même, de créer en s'inspirant d'un véritable idéal religieux, une libre société pour la préservation et l'amélioration de ses membres[1].

Tout en conservant l'essentiel des vues de Kant, Renouvier identifie beaucoup plus profondément les deux formes de la guerre, la guerre extérieure entre les États et la guerre intérieure à la société, qui se complète par une désharmonie intérieure à l'homme lui-même. Il ne suit pas Kant dans les emprunts que

1. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IIIter Stuck, p. 96-160, édition Kehrbach.

celui-ci fait à la théologie chrétienne et ne croit pas à une corruption morale dont la nature humaine apporterait le germe à la société. Renouvier estime sans doute que l'individu est corrompu, dévié, en désaccord avec lui-même. Mais il est tel parce qu'il vit dans un état de guerre et la guerre ne peut avoir qu'une origine sociale, une altération progressive de la justice dans une société primitive.

On voit quelle place Renouvier fait au milieu social dans la formation de l'homme moral. L'idée de la solidarité imprègne toute sa doctrine, mais la conception qu'il en a donnée lui appartient en propre et n'est ni celle de Lamennais ou de Secrétan, ni celle des sociologues positivistes.

A la suite des théologiens, Lamennais et surtout Secrétan fondent la solidarité sur l'unité profonde de l'individu et de l'espèce[1]. Dans l'ordre du mal la faute d'un seul engage la responsabilité de tous, dans l'ordre du bien, le mérite surabondant d'un seul rachète, libère la responsabilité de tous ceux qui s'unissent d'intention à lui. Quant à la sociologie positiviste, elle déduit la nature de la solidarité d'une analogie entre la société et l'organisme vivant, d'une loi de la division du travail commune à l'organisme et à la société. De même que toutes les fonctions d'un organisme dépendent les unes des autres, que l'altération d'un tissu a pour conséquence la maladie d'autres organes, de même les activités sociales seraient mutuellement dépendantes et la responsabilité de l'individu ne serait qu'une partie de la responsabilité de la société. Renouvier, en opposition avec chacune de ces théories, distingue deux formes de solidarité radicalement différentes. L'une se réaliserait dans un état de paix et d'harmonie; l'autre est la solidarité sociale telle qu'elle se présente à nous dans cet état de guerre latent dont souffre toute société humaine à l'état historique.

1. Voir 1re partie, chap. III et IV; 2e partie, chap. III.

Si la société vivait dans une véritable paix, si ses membres étaient unanimes sur ce qu'ils se doivent mutuellement, si chacun n'exigeait des autres que ce qu'il est disposé à leur accorder et leur accordait spontanément tout ce qu'il en exige, le milieu social agirait constamment sur l'individu dans le sens de l'amélioration. L'indécision de l'individu entre le bien et le mal disparaîtrait, car toutes les institutions tendent à créer des habitudes et l'habitude une fois formée incline la volonté.

Mais la société vit dans un état de guerre latent et la solidarité ne peut manquer de s'y transformer profondément. Elle se ramène à ce que chacun règle sa conduite sur l'exemple des autres et sa conscience sur leurs principes. *La solidarité se transforme donc en une hostilité réciproque*, car la guerre n'est pas seulement extérieure, mais intérieure à chaque homme, les membres de la société se divisant sur ce qu'ils se doivent mutuellement, chacun exigeant des autres plus qu'il ne leur accorde et leur refusant ce qu'il en exige. Les passions ne sont plus jamais les ressorts du bien qu'elles pourraient être si leur ardeur s'accordait avec les préceptes de la raison; elles subissent de profondes altérations et deviennent les causes les plus ordinaires de la guerre. Les vertus elles-mêmes s'altèrent; au lieu d'être les principes de la concorde, elles deviennent

des moyens de lutte. Ainsi la justice exige la rétribution du crime par la souffrance. La société à l'état de guerre repose sur le droit de punir. Qu'en résulte-t-il? C'est que les bons sont tenus de régler en partie leur conduite sur celle des méchants et de leur ressembler[1].

En résumé, les sociologues positivistes identifient la solidarité de fait à l'harmonie des intérêts. Renouvier, hanté peut-être à l'excès par la vision de la guerre latente, nous donne les raisons les plus fortes de distinguer entre la solidarité de fait, c'est-à-dire entre une mutuelle dépendance des personnes dans un milieu social en grande partie mauvais, et un état d'harmonie idéale où les faits suffiraient à nous éclairer et à nous conduire[2].

Dans un état de paix idéal, la solidarité sociale ne serait pas sentie comme une contrainte, car l'harmonie ne comporterait d'autre autorité que celle des consciences qui seraient unanimes sur le droit et sur le devoir. Elle laisserait à chacun sa sphère d'activité passionnelle. La solidarité fait naître la contrainte quand l'état de guerre la transforme en hostilité réciproque; elle est indispensable pour que l'injustice ne triomphe pas absolument et que les rapports sociaux puissent subsister. La contrainte sociale n'est donc qu'un cas particulier de la solidarité des hommes dans le mal. C'est ainsi que nous sommes déterminés à punir et à altérer la nature de la justice en la rendant coercitive, puis à créer des pou-

1. *Science de la morale*, t. I, liv. III, 2e section, chap. LVIII et LIX, p. 371-379.
2. *Science de la morale*, liv. III, *in extenso*; liv. IV, 1re section et conclusion.

voirs confiés toujours à des agents égoïstes et passionnés. La tendance à l'injustice est ainsi liée à l'accomplissement même de la justice, car l'exercice du pouvoir stimule chez les chefs la tendance mauvaise à se faire centres de l'humanité, juges de ce qu'ils doivent aux autres sans réciprocité[1].

On voit combien Renouvier était loin de ces sociologues contemporains qui réduisent les rapports sociaux à la contrainte et prétendent édifier la morale sur cette conception pessimiste. Il ne pense pas que la contrainte suffise même à fonder le droit et n'hésite pas à se séparer de Kant sur ce point. Dans l'état de paix, le droit se ramènerait à des rapports de crédit mutuel, de confiance réciproque, et c'est ce que le droit redevient dès que la paix s'établit. L'état de guerre les transforme en rapports de défense. Le droit historique, c'est-à-dire le droit tel qu'il résulte de la solidarité de fait, ne peut être qu'un droit de défense.

La contrainte sociale ne crée ni le droit ni la morale, mais seulement la coutume qui, comme le prouve l'exemple de l'Orient, peut assurer longtemps la stabilité des sociétés, sans pourtant les préserver d'une corruption intérieure qui à la longue les détruit plus sûrement qu'aucune autre cause.

La clef de la question sociale n'est donc pas la notion de solidarité plutôt opposée à celle de l'harmonie. Cette distinction entre un idéal de paix et d'harmonie, où la nature humaine serait pleinement d'accord avec elle-même, dans l'individu comme dans la société, et un état d'hostilité réciproque

1. *Science de la morale*, *ibid.*

dans la dépendance mutuelle explique la méthode morale de Renouvier, méthode abstraite et analytique en apparence, toute positive en réalité. Elle consiste à chercher d'abord à quelle condition les différents éléments de la nature humaine peuvent être mis en harmonie dans la personne considérée abstraitement, puis à construire, abstraitement encore, les rapports sociaux, au point de vue de la justice, en ne considérant d'abord que deux personnes, à étudier enfin, dans le temps et dans l'espace, une société composée d'un nombre indéfini d'éléments. La principale raison de procéder ainsi par abstractions successives est qu'on ne peut autrement constituer l'hypothèse de l'harmonie ou de la paix dans la justice.

La paix est pour la morale une *pétition de fait*; elle ne doit pas être une pétition de principe. La tâche de la science est d'adapter la morale à l'état de fait, c'est-à-dire à l'état de guerre et de désharmonie universelle, en vue de faire décroître progressivement l'écart entre l'idéal de l'harmonie et le fait de l'hostilité[1].

Renouvier constate l'échec répété de toutes les écoles philosophiques qui ont voulu fonder l'ordre moral sur la justice rationnelle. La conscience morale commune fait écho à leur doctrine et c'est tout. La conduite humaine n'est pas modifiée; le train des choses continue. La théologie s'oppose à la philosophie; elle discrédite la morale de la justice; elle lui substitue la doctrine du sacrifice absolu,

1. Charles Secrétan et Alfred Fouillée auraient épargné à Renouvier des objections peu fondées s'ils avaient donné plus d'attention à ce qu'il nomme la pétition de fait.

sans pouvoir cependant trouver elle-même d'autre point d'appui que cette conscience qu'elle déprécie et qui n'aspire qu'à la justice.

Pourquoi donc les forces morales réelles de l'humanité sont-elles si peu mises en œuvre? C'est que la morale rationnelle commet d'ordinaire une pétition de principe : elle suppose la paix réalisée dans les rapports humains, la limite idéale atteinte d'emblée, alors que nos plus grands efforts ne peuvent que nous en rapprocher.

Bref, la philosophie morale des rationalistes a le tort de méconnaître le milieu et sa puissance, d'ignorer la solidarité morale. Celle-ci, loin d'être l'harmonie, est la somme des influences corruptrices qu'un milieu social en conflit avec lui-même exerce sur le caractère et la conscience des individus qui s'y forment.

Mais la solidarité peut être appelée à corriger elle-même ses propres effets. La morale rationnelle, en agissant sur la conscience individuelle qui naturellement y fait écho, peut inspirer des actes de volonté droite et juste. Les agents déjà justes ou tout au moins épris de justice peuvent se solidariser et modifier graduellement le milieu social dont l'influence sur les individus sera ainsi peu à peu transformée.

Ce sont les rapports économiques, bien plutôt que les relations internationales, qui doivent se prêter à cette transformation de la solidarité.

La morale économique et la morale appliquée sont inséparables. Entre les deux notions du travail et du devoir, Renouvier aperçoit une identité manifeste. Si le terme devoir n'était pas consacré par une

longue tradition, il y aurait avantage à dire et à écrire toujours travail là où les moralistes disent et écrivent devoir[1]. Le travail en effet est identique à la destinée morale elle-même. « Le travail est un effort que l'agent raisonnable fait sur lui-même en vue de produire des actes différents de ceux que ses instincts, ses sensations, sa libre imagination et ses passions actuelles et spontanées pourraient déterminer à eux seuls. En ce sens essentiel et le plus général, la réflexion et la raison sont le travail même, une force mise en œuvre dans le sujet pour la règle de ses mouvements et de ses décisions internes. Mais ce premier travail, outre qu'il a sa fin propre, qui est de constituer le sujet raisonnable, a pour effet de faire reconnaître des fins reculées, ordinairement désirables entre toutes, mais qui ne sauraient s'atteindre autrement qu'à l'aide de moyens qui, eux-mêmes, et considérés à part, ne seraient pas des fins qu'on se proposât volontiers. On doit agir pour préparer ces moyens et les réaliser, sans attrait direct et souvent non sans répugnance. Le travail consiste alors dans une suite d'efforts destinés à produire des actes qui ne sont pas des biens immédiats et ne procurent la satisfaction de l'agent ni par leur nature ni bien souvent dans leurs suites immédiates mais seulement à l'obtention d'une fin plus ou moins éloignée. On voit par là que le travail est un devoir. En effet tout devoir qui ne se rapporte pas à des fins senties immédiatement comme bonnes exige un travail pour être accompli[2]. »

1. Ne serait-ce pas là le sens primitif du mot allemand *Pflicht* qui désignerait la corvée du serf ?
2. *Science de la morale*, t. I, liv. I, 3e section, chap. XXI, p. 134.

Le travail n'est donc pas seulement l'opération extérieure par laquelle nous modifions le monde matériel à notre usage mais encore et surtout l'effort qui développe nos facultés en y introduisant l'unité et l'harmonie. Il y a d'ailleurs une relation entre le travail extérieur et productif et le travail intérieur. On peut ainsi ramener les notions éthiques et les notions économiques à une communauté de nature et d'origine.

« L'obligation se définit par l'objet : d'où résulte la loi de travail. En effet il s'agit de pourvoir à la conservation et au développement de la personne et des fonctions de l'agent et de ses associés ; les fins personnelles sont liées les unes aux autres par l'idée de la société et par la reconnaissance du crédit, où chaque pouvoir individuel s'étend, du débit où il expire ; elles le sont aussi par le fait de l'existence des biens de la communauté qui, pour être obtenus et gardés, imposent à chacun une part de tâche dont il ne peut s'exempter sans en laisser chargés ses coopérateurs : ainsi les devoirs envers soi deviennent des devoirs envers autrui, ou des débits, et cela directement dans beaucoup de cas, indirectement dans tous les autres, et constituent un travail obligatoire[1]. »

Puisque le travail est inhérent à la vie morale de la personne, que faut-il penser des rapports entre le travail et la propriété? Nous voici au centre même de la question sociale.

Plus que jamais nous devons faire usage de la distinction déjà établie entre l'état de paix et l'état

1. *Science de la morale*, *ibid.*

de guerre. Dans un état de paix et d'harmonie, les relations économiques entre les hommes pourraient, semble-t-il, se constituer tout aussi bien avec la propriété que sans elle. L'état de paix est celui où les hommes sont unanimes sur ce qu'ils se doivent les uns aux autres; ils pourront donc travailler les uns pour les autres, chacun se soumettant à la loi du travail pour accomplir toute sa destinée morale. Mais dans une telle société, la propriété ne produirait pas de conséquences injustes, car les propriétaires ne feraient pas obstacle à ce que les autres obéissent au devoir de travailler et remplissent ainsi leur destinée; ils leur feraient donc part des instruments de travail dans des conditions qui n'auraient rien d'onéreux ni de dégradant[1].

Cependant Renouvier ne conclut pas que la solution communiste et la solution propriétaire aient une valeur égale. Même au point de vue d'un idéal pacifique, le communisme lui paraît injuste ou tout au moins de nature à obscurcir l'idée de la justice. Le communisme est la confusion de la justice et de la bonté. La bonté est sans doute la meilleure de toutes les passions, mais c'est une passion, tandis que la justice est la vertu sociale elle-même. Satisfaction suffisante est donnée à la justice si tous ont part à l'instrument de travail et le système des conventions libres y est beaucoup plus propre qu'un régime communautaire qui renforce l'autorité de la société sur l'individu. Pourquoi présumer d'ailleurs qu'en une société juste les relations humaines seraient dures? L'expérience autorise à

1. *Science de la morale*, t. II, liv. IV, 3e section, chap. LXXVIII et LXXIX, p. 1-42.

croire que les sentiments sympathiques y prendraient leur essor plus librement qu'en toute autre. La justice une fois assurée, les manifestations de la bonté éclateraient spontanément de toute part[1].

Déjà légitime dans un état de paix et d'harmonie, la propriété est indispensable dans l'état de guerre qui est l'état de fait. La conséquence de l'état de guerre est l'institution d'un droit réciproque de défense. L'état de paix et d'harmonie, où les rapports de droit se confondent avec des rapports de devoir, où chacun est réellement créancier et débiteur de tous, où tous les hommes étant présumés unanimes sur ce qu'exigent de chacun d'eux le droit et le devoir, l'accomplissement régulier de la loi du travail par tous suffit à assurer le règne du droit, est un état idéal, purement théorique, partant irréel. La morale pratique ne doit en tenir compte que pour chercher les moyens d'en rapprocher graduellement l'état réel ou l'état de guerre latent. Prescrira-t-on en effet aux hommes de se comporter dès maintenant dans un état de guerre et de désharmonie tout comme s'ils vivaient dans un état de concorde et de paix? Non, car le dédain de l'opinion atteint toute morale que l'on ne peut appliquer sans se désarmer par là même contre les volontés injustes[2].

Le droit va donc changer de nature. Ce n'est plus un système de rapports où chacun est le débiteur de tous en même temps que leur créancier. C'est un système de garanties, de défense réciproque. Le droit de propriété, tel que nous le connaissons, en

1. *Science de la morale*, t. I, liv. I, 3e section, chap. XXII, p. 129-143.
2. *Ibid.*, liv. III, 2e section, chap. LIV, p. 351-358.

résulte. Dans l'état de paix et de concorde, la propriété est déjà préférable à la communauté, car elle assure mieux l'exercice de la responsabilité personnelle, quoique l'autorité n'ait alors pour fondement que la conscience claire et unanime du droit et du devoir. Dans l'état de guerre, la propriété individuelle devient la principale garantie de la liberté mise en un péril extrême par le communisme. Quelle garantie en effet serait laissée à la liberté et à la dignité de l'individu là où le communisme économique viendrait s'ajouter à tous les vices moraux de l'état de guerre? Nulle autre que la moralité de la société elle-même. Cette difficulté n'embarrasse pas tous ceux qui personnifient la société, lui attribuent une conscience, en font le sujet du droit et du devoir. Grave illusion! Le droit et le devoir n'existent que pour des consciences personnelles. La société n'est rien moins qu'une personne qui résumerait en elle la conscience et la volonté morale de ses membres : elle n'est ni plus ni moins qu'une collection de personnes dont chacune a sa conscience morale plus ou moins élevée, et l'origine de l'état de guerre, c'est que les hommes diffèrent d'opinion sur ce qu'ils se doivent mutuellement. Sous un régime communiste, un seul recours est ouvert à l'individu qui veut sauvegarder sa liberté et sa dignité : c'est l'appel à la conscience de la majorité. Recours bien insuffisant, au témoignage même de l'expérience! Ainsi, dans une société à l'état de guerre latent, le droit de propriété est la principale forme du droit de défense personnelle[1].

1. *Science de la morale*, liv. IV, 3e section, chap. LXXVIII.

L'idéal serait donc que tous fussent propriétaires pour que chacun fût libre, comme il arriverait si la quantité des terres était illimitée ou si la population ne tendait pas à s'accroître. En effet tout travail crée un produit normalement supérieur au besoin immédiat de son auteur. Sans doute le fruit du travail, qui appartient légitimement au travailleur, peut être transformé en instrument de travail, directement ou par voie d'échange. Cependant la limitation des terres oppose une difficulté presque invincible à ce que les nouveaux venus deviennent propriétaires. On voit alors se poser la question sociale au sens étroit du terme, car il faut assurer les droits des non-propriétaires.

Ils se ramènent à deux, le droit au travail, le droit à l'assistance[1].

Il n'est pas besoin de définir longuement le droit au travail ni de le justifier, car il se déduit de l'identité du travail et du devoir. La difficulté est d'organiser ce droit et surtout d'en définir exactement les applications. Renouvier les ramène à deux, la participation à l'usage des instruments de travail et la participation au revenu net du travail[2].

L'usage de l'instrument de travail équivaut pleinement à la propriété et en produit les effets moraux dès qu'il est garanti comme un droit reconnu. Cet usage assure en effet au travailleur la liberté d'atteindre ses fins par son travail sans dépendre d'autrui autrement que par le don même de la garantie, dépendance qui est pleinement d'accord avec la loi morale, puisqu'elle est réci-

1. *Science de la morale*, liv. IV, 3e section, chap. LXXX.
2. *Ibid.*

proque et fondée sur la justice. « Si les hommes qui font valoir leur droit au travail et qui l'obtiennent en doivent par là même aux autres la reconnaissance et les moyens, c'est que ceux-ci doivent le leur reconnaître et le leur procurer. Ce droit, entendu en ce sens, est une propriété véritable[1]. »

Il est aisé de voir que sur ce point Renouvier s'éloigne autant des théories classiques du droit de propriété que de la théorie collectiviste[2]. Les premières n'accordent aux prolétaires, aux non-propriétaires d'autre bien que la propriété de leur salaire et considèrent ce salaire comme le prix d'une véritable location du travail humain par les possesseurs des instruments de travail. Les collectivistes, qui ne se trompent pas en faisant du salariat ainsi entendu une sorte d'esclavage déguisé, revendiquent la possession des instruments de travail pour ceux-là mêmes qui en font usage. C'est pourquoi ils attribuent (provisoirement au moins), cette possession à la communauté. Mais entre ces deux conditions opposées à l'extrême, celle du salarié asservi à la nécessité de louer sa personne, sa force, ses facultés au possesseur de l'instrument de travail et celle du travailleur, possesseur à titre collectif des moyens de production, mais absorbé par la communauté, n'en serait-il pas une intermédiaire?

1. *Science de la morale*, t. II, p. 254.
2. Par théories classiques du droit de propriété nous n'entendons ni celle de Locke, ni celle de Kant, ni celle de Fichte, mais 1° celles qui identifient le droit patrimonial avec le pouvoir naturel de l'homme sur les choses (Aristote, saint Thomas); 2° celles qui concluent du droit du travailleur sur la chose produite à la légitimité pure et simple des droits *réels* consacrés par la tradition. (Victor Cousin, etc.)

C'est celle que recommande Renouvier, celle de l'ouvrier locataire de l'instrument de travail.

Cette condition est en somme celle du fermier, celle du métayer, celle d'un assez grand nombre de petits métiers industriels. C'est aussi celle de tout industriel qui travaille avec un capital emprunté et qu'il amortit dans la mesure où ses affaires prospèrent. « L'exercice du droit au travail supposé reconnu et garanti ne donnerait pas l'instrument, mais le prêterait et, encore qu'il ne fît que le prêter, fournirait une propriété véritable et équivalant moralement à une appropriation rigoureuse[1]. »

Si le droit à l'usage de l'instrument de travail reçoit ainsi satisfaction, le droit à une part du produit net en résultera par là-même. « En effet, il est de la nature du travail de laisser un bénéfice, de permettre au producteur d'avoir un excédent, après tous les frais et dépenses faits, en un mot, de capitaliser[2]. »

L'autre droit dû par la société aux non-propriétaires pour qu'ils soient préservés d'un traitement injuste est l'*assistance*, si du moins ce terme reçoit un sens large. A vrai dire le droit à l'assistance n'entre en jeu que si le droit au travail n'a pas reçu toute satisfaction ou n'a pas donné tous ses effets.

Conciliée avec les principes de dignité et de justice, l'assistance se résout en un système d'assurances sociales ou de garanties que les membres de la société se donnent dans l'ordre économique. « Elles ont pour objet de les défendre ou de les indemniser individuellement de dommages dont les

1. *Science de la morale*, t. II, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 55-56.

causes sont définies, à l'aide de moyens fournis en commun, c'est-à-dire par tous ceux qui pourraient se trouver dans le cas où se trouvent certains d'entre eux[1]. » Déjà le droit au travail peut être considéré comme une garantie de ce genre. Les autres garanties sont : 1° celle de l'éducation physique aux enfants orphelins ou actuellement dénués; 2° celle de l'éducation intellectuelle et morale, ou assurance contre l'ignorance, là où la famille est impuissante à la donner; 3° vient enfin l'assistance proprement dite, garantie de secours donnés sans conditions à ceux qui ne peuvent matériellement se suffire en aucune manière. A l'assistance s'ajouteraient enfin : 4° « les garanties désignées plus habituellement sous le nom d'assurances et qui concernent des intérêts exclusivement matériels, égaux chez tous, identiques pour ceux qui contribuent et pour ceux qui reçoivent, résultant d'accidents auxquels tout homme et toute propriété sont exposés[2] ».

Ce régime d'assurances doit être d'autant plus développé que le principe de la propriété privée a reçu lui-même plus d'applications. « Il serait inutile d'indiquer les milles formes, combinaisons et applications bien connues de cette simple idée. Ce qu'il importe de comprendre, c'est sa nature, sa généralité, sa moralité. Sa nature est d'être une méthode apportant dans les intérêts individuels et demeurés tels les avantages de la communauté; de réaliser, sans sacrifice de liberté aucun, la même somme matérielle de garanties que la communauté pourrait promettre et de soustraire chaque personne, par

1. *Science de la morale*, t. II, p. 160 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 164.

l'accord de toutes, à cette instabilité naturelle des choses qui affectent une loi de distribution numérique. Sa généralité consiste en ce que, imparfaitement applicable à de petits groupes, et avec des faibles informations, la méthode de l'assurance devient de plus en plus adéquate aux faits, à mesure qu'elle porte sur des groupes plus étendus et des éléments empiriquement mieux déterminés, en un mot sur de plus grands nombres mieux établis. Enfin sa moralité dépend des mêmes causes et principalement de l'identité qu'elle fait apercevoir entre l'idée de *mutualité* et l'idée de *société* dans l'organisation des garanties. En effet ces personnes qui s'assurent les unes les autres selon le concept rationnel de l'assurance, il est clair que si on les considère à l'état de société systématique et réfléchie, on peut dire que c'est la société en corps qui les assure individuellement[1]. »

Mais comment réaliser le droit au travail et l'assurance sociale dans l'état de guerre économique caractérisé par la concurrence commerciale? Du droit de propriété résultent les droits d'acheter, de vendre, de contracter librement et par suite ce que les économistes nomment la loi de l'offre et de la demande. Cette loi rend possible la spéculation commerciale dont souffre le droit des non-propriétaires à subsister de leur travail. Le commerçant se considère à la fois comme un propriétaire qui exerce ses droits et comme un représentant des consommateurs, un véritable fonctionnaire de la société. Comme pourvoyeur des consommateurs, il cherche

1. *Science de la morale*, t. II, liv. IV, 3e section, chap. LXXXVI, p. 166.

à acheter au plus bas prix les divers produits du travail, mais comme propriétaire, il fait valoir son droit de vendre au plus haut prix et de spéculer sur l'intensité des besoins. Les commerçants sont les défenseurs les plus énergiques de la liberté économique et des libertés civiles et politiques qui y sont liées. Ils sont aussi, presque malgré eux, les agents de la guerre des intérêts, car ils ne peuvent faire autrement que de subordonner l'intérêt général de la circulation des biens à leurs intérêts particuliers de propriétaires. Ainsi Renouvier, sans juger le commerce aussi sévèrement que les philosophes qui s'en étaient occupés avant lui, Platon, Aristote, saint Thomas, Fichte, est amené comme eux à faire appel à l'État contre lui.

Son raisonnement peut être ainsi résumé : la loi de l'offre et de la demande est juste en elle-même, puisqu'elle est la conséquence de l'exercice du droit à la propriété individuelle, sans lequel le droit de défense ne peut se réaliser. Le jeu en est faussé par l'intérêt particulier de la classe des commerçants qui en tire le mécanisme de la concurrence illimitée. Il faut donc que l'État intervienne au nom des droits de tous et de l'intérêt général. Il laissera au commerce toute liberté, puisque les commerçants ne sont que des propriétaires usant de leur droit. Mais, sans empiéter sur ce droit, l'État peut créer une agence commerciale servant d'intermédiaire entre les producteurs et les consommateurs. La concurrence qu'il fera ainsi au commerce libre n'aura d'autre effet que de modérer l'abus que les intérêts particuliers font de la loi de l'offre et de la demande.

Quoique l'État puisse et doive exercer des attributions économiques, ce n'est pas sur lui cependant qu'il faut principalement compter pour rapprocher d'un idéal de paix et d'harmonie l'état économique réel. L'État est un instrument de contrainte et menace toujours quelque peu la liberté ; il est aussi l'expression de la grande société historique fondée sur la coutume et incapable de tirer d'elle-même son amélioration.

Quant au procédé révolutionnaire, il est illusoire. Il nous porte à attendre la justice d'un expédient dictatorial impossible à distinguer de ceux que pourrait suggérer l'injustice. « En fait, un moyen dont l'emploi oblige, ne fût-ce que temporairement, l'État à disposer des instruments de travail sans limites connues de son action et de ses besoins, à assumer sans doute pour cela une dictature et à soumettre les biens à un séquestre universel, un tel moyen se confond avec ceux que suggérerait la négation du droit et de la liberté, la thèse acceptée de la communauté pure et la doctrine immorale qui veut rendre les hommes heureux et justes malgré eux. L'absurdité de la tentative, quand on songe que ce sont pourtant des hommes qui voudraient obtenir ce résultat et avec d'autres hommes pour instruments est encore dépassée par le danger, car la simple menace faite aux intéressés en pareille matière est grosse d'une guerre civile et la guerre civile d'une prompte et aveugle réaction contre le droit[1]. »

La grande difficulté est d'instituer le droit au tra-

1. *Science de la morale*, t. II, liv. IV, 3e section, chap. LXXXVII, p. 180.

vail dans une société dont les mœurs l'ont repoussé jusqu'ici. « L'établissement concret de ce droit est aussi difficile que la réforme des mœurs qu'il implique[1]. » Seules les religions ont entrepris de faire accepter à de grandes sociétés des réformes morales aussi profondes que seraient le droit du travail au revenu net et les droits égaux de toutes les formes de travail. Mais dans l'ordre économique leur succès a été faible. On a vu le bouddhisme transiger avec le régime des castes, le christianisme avec le servage et l'esclavage. Serait-il au pouvoir d'un État quelconque de réaliser une réforme morale que ni religions ni révolutions n'ont pu amener?

La situation économique ne présente aucune issue à celui qui ne regarde que la société en général, les grands produits sociaux de la coutume. Le moraliste est exposé à commettre un cercle vicieux. « Il doit prescrire à chaque agent une conduite que celui-ci ne pourra tenir effectivement que sous la condition de la réforme de tous, ou bien il doit attendre de tous une moralité qui suppose le propre amendement de chacun[2]. »

Dans l'impuissance de se faire écouter de la société générale, ira-t-on s'adresser aux personnes isolées? Sans doute on peut obtenir d'un grand nombre d'entre elles le respect du droit économique des autres. « Un commerce relativement loyal n'implique pas la ruine. Un partage du produit net obtenu est faisable et se fait parfois[3]. » Cependant les exemples donnés dans la conduite privée n'ont que peu de

1. *Science de la morale*, p. 180.
2. *Ibid.*, p. 181-182.
3. *Ibid.*, p. 184.

vertu quand à la faiblesse des individus vient s'ajouter la résistance du milieu social.

Un seul parti reste à prendre et c'est un parti intermédiaire entre l'appel à l'individu isolé et l'appel à la grande société, liée à ses traditions et à ses coutumes. « Il faut demander, au nom de la morale, aux personnes qui reconnaissent le droit, de s'unir en sociétés particulières pour faire passer le droit dans les faits, comme elles l'entendent, en ayant égard aux convictions de leurs membres et à l'état du milieu général avec lequel il y a nécessairement des relations à conserver[1]. » La substitution de l'association volontaire et limitée à la société fatale a ce mérite incomparable « de faire des hommes les agents réfléchis de leurs actes et les auteurs de leurs coutumes »[2].

L'association, capable de tenter ainsi la solution du problème économique, répond à un droit personnel et naturel, qui cependant peut être contesté, car l'État peut s'opposer à la liberté des associations économiques par crainte d'une puissance capable de contrebalancer la sienne. L'obstacle d'une législation préventive et répressive sera vaincu si un sentiment moral ou religieux vraiment puissant préside à l'établissement des associations économiques. « L'initiative des grandes réformes morales revient à la liberté. Le mouvement spontané des idées morales produit des actes et les multiplie avant que nulle autorité ne les impose, ou plutôt de là même naît une autorité nouvelle qui doit vaincre la résistance de l'ancienne[3]. »

1. *Science de la morale*, p. 185.
2. *Ibid.*, p. 186.
3. *Ibid.*, 8e section, chap. LXXXVII, p. 194.

Il est aisé de voir que Renouvier pense aux sociétés coopératives de production et de consommation. Dans le dernier de ses ouvrages, il en a célébré l'efficacité sociale en beaux termes. « L'évolution coopérative, si jamais elle s'accomplit, sera comparable à ce que furent l'abolition de l'esclavage et plus tard l'abolition du servage, et moralement supérieure, parce que les premières furent en grande partie spontanées ou nécessitées en divers lieux par les circonstances, et que celle-là serait le triomphe de l'autonomie, la constitution de l'internationalisme et la paix des nations exigée par la solidarité mondiale des intérêts économiques organisés.

« Ceux des socialistes qui, définissant ainsi leur idéal, en comprennent l'application comme compatible avec la garantie de la propriété individuelle limitée par les lois, sont d'accord en leur point de vue social *économique* avec le point de vue social *juridique*, fondement de l'essai sur la *Paix perpétuelle* de Kant[1]. »

Peut-être cependant, la confiance que Renouvier place dans des expériences sociales instituées par des associations au nom d'un idéal moral, a-t-elle une autre origine que le spectacle des sociétés coopératives qui, on le sait, sont d'origine anglaise. Le disciple de Fourier se retrouve-t-il ici? Au moment où Renouvier publiait la *Science de la Morale* (1869), l'expérience du familistère, instituée par J.-B. Godin, s'ébauchait à Guise. Divers articles de la *Critique philosophique* attestent l'intérêt qu'y prenaient Renouvier et ses collaborateurs. Le nom même de

1. *Le personnalisme*, 2e partie, chap. XVIII, p. 200.

l'œuvre rappelle celui du phalanstère et, au témoignage de M. Ch. Gide, J.-B. Godin, en transformant son usine en 1859, s'était inspiré des plans de Fourier[1].

Quelle réponse Renouvier a-t-il faite à la question posée par le socialisme scientifique? Il a retenu le problème énoncé par Fourier, mais la critique qu'il a faite de la solution suffit à elle seule à nous faire discerner les caractères de l'utopie sociale, conception optimiste des conditions du bonheur humain qui ne tient compte ni des lois de la nature ni même de la loi morale, car celle-ci astreint l'homme à mettre l'harmonie en lui-même avant de l'introduire dans la société. L'utopie est la *pétition de fait* transformée en pétition de principe. En termes moins obscurs, elle consiste à vouloir réaliser l'harmonie des intérêts directement dans l'état de guerre sans avoir cherché les conditions morales de la paix.

Si éloigné qu'il soit d'accepter le remède proposé par l'école de Fourier pour guérir les maux de la société présente, Renouvier refuse de nier la question du salariat. Comme Stuart Mill, il conclut au socialisme expérimental et libéral, à la formation d'associations libres qui transformeraient l'idéal du droit au travail en réalité. Il réussit donc à dégager

1. Ch. Gide, *Exposition de 1900, Économie sociale*, Introduction générale, t. V, p. 274. — Prudhommeaux etc., *Les expériences de J.-B. Godin*, Nîmes, Bureaux de *l'Émancipation*, 1911. Aujourd'hui, le familistère présente un ensemble d'habitations abritant douze cents familles, un groupe de magasins coopératifs faisant 100 000 francs d'affaires, un service d'éducation profitant aux enfants depuis leur naissance jusqu'à l'âge de quatorze ans revolus. Les établissements de Guise et de Schaerbeck occupent deux mille ouvriers tous associés à divers titres et font deux millions d'affaires annuellement.

de l'utopie sociale de Fourier la vraie notion du socialisme scientifique, car il donne à la sociologie appliquée la méthode qui a fait le succès des sciences de la nature, la méthode expérimentale.

Ce socialisme expérimental, Renouvier l'oppose aux conceptions marxistes, dont il dévoile l'erreur fondamentale. L'école marxiste, en adoptant le point de vue matérialiste, en vient à mettre son espoir dans un déterminisme historique inhérent à la société générale. Elle s'en remet à un milieu social, qu'elle-même juge corrompu, du soin de faire apparaître les conditions d'une amélioration totale et rapide de la société. Aux yeux de Renouvier, au contraire, la solidarité fatale du grand milieu est l'obstacle à vaincre. C'est de la volonté réfléchie seule qu'il attend la formation de milieux limités où pourront être cultivés les germes d'une société meilleure[1].

C'est encore cette conception de la solidarité qui nous permet de rapprocher Renouvier de Secrétan. Même méthode chez les deux philosophes; même passage d'un idéal de paix à l'étude d'un état de fait imposé par le règne du mal dans l'histoire; même effort aussi pour rapprocher la morale pratique de l'économie appliquée, pour concilier le droit individuel avec la réforme économique; même conception des moyens les plus propres à ménager une transition d'un état de concurrence à un état d'harmonie. Cependant de quel côté est la logique? Secrétan identifie le devoir et le sacrifice : il ne voit dans la simple justice qu'une concession au mal moral.

1. *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, notamment liv. XXI, chap. IV.

Renouvier identifie d'emblée le devoir à une justice assez large pour embrasser l'harmonie et la bonté. Secrétan pose donc les prémisses d'un communisme auquel il doit ensuite arracher péniblement concession sur concession. Renouvier réduit d'emblée l'idéal de la Communauté à sa juste valeur; il y voit la méconnaissance de la personnalité, unique fin de la morale. La logique est de son côté et avec elle l'efficacité pratique.

CHAPITRE V

La philosophie sociale de l'école néokantienne allemande.

En Allemagne le matérialisme des épigones de l'école hégélienne, dont le marxisme est issu, provoque le mouvement de retour à Kant : Otto Liebmann, Hermann Cohen, Albert Lange. — Critique du matérialisme moral dans l'*Histoire du matérialisme* de Lange : la question sociale liée à l'avenir de la civilisation.

Les successeurs de Lange : Rodolphe Stammler, Paul Natorp, F. Staudinger, Otto Lipps, Vorländer. — Critique du matérialisme économique et de ses conséquences collectivistes. — Idéal d'une communauté d'agents libres. — Rôle de l'éducation sociale. — Influence du néokantisme sur la démocratie sociale allemande : Edouard Bernstein.

Unité profonde et différences secondaires de la philosophie sociale néocriticiste en France et en Allemagne.

En France, la philosophie sociale du criticisme renouvelé a été représentée principalement par un seul esprit, Renouvier, qui a pu développer sa pensée dans une série d'œuvres formant un tout. En Allemagne, le mouvement correspondant est l'œuvre de tout un groupe d'esprits et l'expression de leur pensée se trouve par là même beaucoup plus dispersée. Si importante que soit cette philo-

sophie sociale, nous ne pouvons en présenter qu'un bref aperçu.

De même que le phénoménisme critique de l'école française est une réaction contre le positivisme, le retour à Kant (Rückkehr zu Kant) a été en Allemagne une réaction contre le matérialisme. On sait qu'au lendemain de la mort de Hegel, le nouveau chef de l'école qu'il laissait après lui ne sut pas préserver la doctrine de son maître des conséquences naturalistes qu'elle contenait en germe. Il inclina vers une sorte de positivisme assez comparable à celui de Comte. « Dieu fut ma première pensée, écrit-il ; la raison ma seconde pensée ; l'homme ma troisième et dernière pensée[1]. »

« La nouvelle philosophie, ajoute-t-il, prend pour objet unique, universel et suprême, l'homme, y compris la nature, base de l'homme ; l'anthropologie, y compris la physiologie, devient la science universelle[2]. » Feuerbach conclut à une morale entièrement sociologique. « L'homme vivant isolé, pour lui seul, n'a pas en lui l'essence de l'homme, ni comme être moral, ni comme être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la

1. Comme Auguste Comte, Feuerbach cherche à constituer une religion de l'humanité qui mette la tradition de l'altruisme chrétien (du tuisme, si l'on préfère), au service de la société moderne, moralement régénérée. C'est dans cette intention qu'il écrit successivement la *Religion* et l'*Essence du Christianisme*. (Traduits l'un et l'autre par Joseph Roy, Verbœckhoven et Cie. Paris, 1864.) Mais l'analogie est plus superficielle que profonde. Comte cherche à fonder la religion de l'humanité sur une induction historique et sociologique ; Feuerbach déduit sa conception d'une analyse toute métaphysique. L'humanité que Comte propose à notre adoration est une communauté, composée de morts et de vivants ; celle de Feuerbach est la nature humaine, abstraitement conçue.

2. *Principes de la philosophie de l'avenir*, 1849.

société, dans l'union intime de l'homme avec l'homme, union qui toutefois repose sur la distinction réelle du moi et du toi. L'isolement est le fini et la limite; l'association est la liberté et l'infinité. L'homme pour lui-même est homme, au sens usuel. L'homme avec l'homme, l'unité du moi et du toi est Dieu[1]. »

Les disciples de Feuerbach inclinèrent, les uns comme Moleschott, Buchner, Carl Vogt, Czolbe vers le matérialisme, les autres comme Marx et Frédéric Engels vers le socialisme, uni d'ailleurs au matérialisme historique.

Les matérialistes allemands tranchaient de la manière la plus obscure la question philosophique par excellence, celle du rapport entre l'objet et le sujet de la connaissance. Ce fut la conscience de ce problème qui vers 1860 provoqua le retour à la philosophie critique et à Kant lui-même.

Otto Liebmann donne le signal en 1865 en publiant *Kant et les épigones*. Une œuvre plus décisive est celle de Hermann Cohen : *La théorie de Kant sur l'expérience*. Presque en même temps Albert Lange, professeur à l'université de Marbourg, faisait paraître son *Histoire du matérialisme*, qu'une traduction a de bonne heure fait connaître chez nous. Depuis, le mouvement néokantien a pris une grande ampleur; il a pour principal organe les *Archiv für Philosophie*. Dans ces dernières années, il a tendu à se rapprocher du néo-criticisme français, à la fois plus ancien et plus systématique que lui.

Cette école ne nous appartient que par sa philosophie sociale et son attitude envers le socialisme. Si l'on voit aujourd'hui une élite intellectuelle, parmi les socialistes allemands, se rapprocher de l'éthique kantienne sous la direction d'Édouard Bernstein, l'origine de cette réconciliation inattendue de la démocratie sociale et de l'idéalisme critique ne doit pas être cherchée ailleurs que dans le long effort de l'école fondée par Hermann Cohen et Albert Lange et continuée aujourd'hui par Rodolphe Stammler, Paul Natorp, Staudinger, sans parler de Dilthey et de ses disciples[1].

1. *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 42. *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 89, p. 625, note 54.

Les néokantiens n'avaient nul besoin de s'éloigner de Kant pour accorder la plus grande importance aux problèmes sociaux. Déjà nous avons eu l'occasion de rappeler que l'œuvre de Kant contient toute une philosophie sociale et de montrer combien Renouvier a puisé à cette source d'inspiration. Nous savons aussi à quel point les problèmes sociaux les plus pratiques avaient été mis à l'ordre du jour par les écoles de Fichte et de Hegel, et enfin par Feuerbach qui fondait la morale sur la relation du Moi et du Toi. L'école néokantienne pouvait-elle négliger les rapports de la morale et de la philoso-

1. Notre objet n'est pas de résumer la doctrine des néokantiens sur la nature de la connaissance ou même sur les fondements de la morale. Cependant, nous pouvons répéter à propos d'elle ce que nous disions plus haut de l'école de Renouvier : pas plus que le néocriticisme français, celui des Allemands n'a été la simple reconstruction d'un ancien système philosophique. C'est un kantisme notablement simplifié. L'œuvre des néokantiens avait d'ailleurs été préparée par Schopenhauer, dont Albert Lange avait d'abord suivi la direction. Ils rejettent la distinction des phénomènes et des noumènes et ne reconnaissent que des phénomènes et des lois. Ils réduisent les catégories à trois, l'espace, le temps, la causalité. Ils suppriment la théorie des antinomies. Peut-être sont-ils plus loin de Kant que Renouvier et ses disciples.

phie sociale, elle dont l'objet était d'apprécier la valeur du mouvement scientifique et naturaliste postérieur à Hegel?

Dans l'élaboration de la philosophie sociale des néokantiens, il y a lieu de distinguer deux phases, dont l'une est préparatoire et l'autre porte des conclusions. La première, représentée par le nom d'Albert Lange, a déjà près de quarante ans de date; l'autre, presque contemporaine, trouve ses formules dans les œuvres de Rodolphe Stammler, de Paul Natorp et de Staudinger. On y trouve une doctrine comparable à celle de Renouvier pour l'ampleur et la profondeur des résultats.

Albert Lange a acquis chez nous, auprès des lecteurs de son *Histoire du matérialisme*, la réputation d'un critique de la philosophie des sciences. Cependant la philosophie sociale n'avait pas moins attiré son attention. Il avait fait à Marbourg un cours sur la statistique morale que malheureusement il ne put publier[1]; il avait surtout été préoccupé des rapports de la morale et de l'économie politique et de la question ouvrière proprement dite. Des leçons qu'il y consacra sortit un livre qui à son heure fit autorité et eut plusieurs éditions[2]. Enfin l'*Histoire du matérialisme* contient un substantiel chapitre sur le problème de l'harmonie des intérêts.

Lange vient d'examiner les deux grands aspects du matérialisme scientifique, la doctrine mécaniste

1. *Histoire du matérialisme*, traduction Pommerol, t. II, 3e partie, chap. III, p. 433.

2. *La question ouvrière et son importance pour le présent et l'avenir* (rééditée par Ziegler. Winterthur, 1894).

qui réduit tous les phénomènes de l'univers au mouvement, la doctrine anthropologique qui ramène la pensée humaine à la sensibilité animale et celle-ci à l'irritabilité du tissu nerveux. Il en a montré la difficulté, qui est de rendre inintelligible l'activité subjective, sans laquelle cependant il n'y a pas de science. Il rencontre enfin une troisième manifestation du matérialisme, le matérialisme moral, l'explication de la conduite humaine par un seul mobile, le plaisir égoïste. Ce matérialisme cherche, lui aussi, son point d'appui dans une science, l'économie politique, science légitime en tant qu'étude abstraite d'une forme de l'activité humaine. Mais on en tire des conclusions que l'esprit scientifique n'avoue pas, une véritable *dogmatique de l'égoïsme*, une justification de l'égoïsme qui ne serait pas seulement le principal ressort de l'activité des hommes vivant en société, mais encore l'unique cause de l'harmonie des intérêts.

Cette thèse, Lange s'attache à prouver qu'aucune science ne peut la justifier. L'effet de la liberté accordée, à l'époque moderne, à l'essor des intérêts privés a été sans doute d'accroître la richesse et de faire disparaître un grand nombre des causes naturelles de misère. Mais la théorie de l'harmonie des intérêts privés échoue devant deux faits incontestables. Dans l'état social actuel beaucoup de besoins légitimes ne sont pas satisfaits ou ne le sont qu'au prix de soucis infinis. De plus, l'intérêt privé exploite aujourd'hui beaucoup d'institutions et d'inventions dont l'origine doit être cherchée dans le principe qui subordonne l'intérêt particulier à l'intérêt général. Le dogme de l'égoïsme, la disposition à ériger la

poursuite des intérêts privés en ressort de la civilisation, conduit la civilisation elle-même à un cataclysme. De génération en génération, cette tendance accentue la diversité des conditions et là n'est pas encore le plus grand des maux qu'elle cause. Elle creuse entre les différents agents de la culture sociale une discontinuité qui scinde la société en groupes réciproquement hostiles et dont le plus inculte absorbe tôt ou tard le plus raffiné. Une telle discontinuité a amené la catastrophe de la civilisation ancienne ; elle peut avoir le même effet pour la civilisation moderne.

« Le progrès de l'humanité n'est pas continu ; c'est ce que nous apprend chaque page de l'histoire ; on peut même douter qu'il existe dans le grand tout un progrès pareil à celui que nous voyons sur un point particulier tantôt s'épanouir, tantôt disparaître. Il nous faut donc examiner de plus près les causes qui pourraient faire reculer la civilisation de l'intérêt général jusqu'à l'égoïsme.

« Les causes les plus importantes de la décadence d'anciennes nations civilisées sont depuis longtemps connues des historiens. La cause qui agit de la façon la plus simple, c'est que la culture se borne d'ordinaire à des cercles étroits d'individus qui, au bout d'un certain temps, sont troublés dans leur existence isolée et engloutis par des cercles plus étendus, où les masses se trouvent dans un état d'infériorité. Ici on retrouve toujours que la partie supérieure de la société humaine, que ce soit un État entier ou une caste privilégiée, ne sait vaincre son égoïsme que partiellement, dans l'intérieur de son étroite sphère, tandis qu'au dehors l'opposition s'accentue, comme

entre Grecs et Barbares, maîtres et esclaves. La communauté dans les intérêts de laquelle l'individu disparaît, se ferme au dehors avec tous les symptômes de l'égoïsme ; elle précipite ainsi sa chute par l'application incomplète du principe même, auquel elle doit, dans son existence intérieure, la culture morale supérieure qui la distingue[1]. »

Les dernières lignes du même livre appellent solennellement l'attention de tous les penseurs européens sur la question sociale ainsi entendue. Ce sont des accents dignes de Fichte.

« Nous déposons notre plume de critique dans un moment où la question sociale surexcite l'Europe, question sur le vaste terrain de laquelle tous les éléments révolutionnaires de la science, de la religion et de la politique semblent avoir trouvé leurs positions pour livrer une grande et décisive bataille. Soit que cette bataille agite simplement les esprits et ne verse pas de sang, soit que, pareille à un tremblement de terre, elle jette dans la poussière, au milieu des éclats de la foudre, les ruines d'une période écoulée de l'histoire universelle et qu'elle ensevelisse des millions d'hommes sous les décombres, assurément l'ère nouvelle ne triomphera que sous la bannière d'une grande idée qui balaiera l'égoïsme et, comme nouveau but à atteindre, substituera la perfection humaine dans l'association humaine au travail incessant provoqué par une préoccupation exclusivement égoïste. Sans doute les combats futurs seraient moins meurtriers si la connaissance de la nature du développement humain et

1. L'économie politique et la dogmatique de l'égoïsme (*Histoire du matérialisme*, trad. franç., t. II, 4ᵉ partie, chap. I, p. 493-494).

des processus historiques guidait d'une manière plus générale les hommes qui dirigent la société, et il ne faut pas renoncer à l'espérance de voir, dans un avenir lointain, s'effectuer les plus grands changements sans que l'humanité soit souillée par l'incendie et le carnage. Ce serait incontestablement la plus belle récompense des fatigues du travail intellectuel que de pouvoir dès maintenant aider à préparer une voie facile à l'inévitable, en écartant de terribles sacrifices et à transporter intacts dans l'époque nouvelle les trésors de notre culture; mais cette perspective est douteuse et nous ne pouvons nous dissimuler que les passions aveugles des partis vont grandissant et que l'implacable conflit des intérêts se soustrait de plus en plus à l'influence des recherches théoriques. En tout cas nos efforts ne seront pas complètement infructueux. La vérité, quoique tardive, arrivera néanmoins assez tôt; car l'humanité ne mourra point encore. Les natures privilégiées saisissent le moment opportun: mais jamais le penseur qui observe n'a le droit de se taire parce qu'il sait qu'actuellement peu de personnes l'écouteront. »

L'attitude de Lange était plutôt celle d'un partisan du socialisme que d'un adversaire. A vrai dire, on ne le voit recommander aucune solution en particulier. La seule qui paraisse avoir eu sa confiance est celle même que préconisait Renouvier en France, le recours aux sociétés coopératives pour rapprocher la production et la consommation. Ses biographes rapportent qu'à Marbourg et à Bonn, il avait fondé de ces sociétés et les avait recommandées à la classe ouvrière. Toutefois l'objet

propre et immédiat que Lange se propose est de démontrer l'existence d'une opposition entre la morale sociale, entre les conditions mêmes de la conservation de la culture, et les principes de l'économie appliquée, qui avaient alors la faveur de la bourgeoisie libérale et des gouvernements de progrès. Sans faire d'allusion directe au marxisme, Lange semble parfois tenir le même langage que ses fondateurs, mais ce n'est qu'une apparence. La leçon qui se dégage de toute son œuvre sociale est que le remède aux maux de la société ne peut être enseigné par le matérialisme moral ou historique ni résulter de l'asservissement aux lois économiques; il ne peut être apporté que par une grande idée capable de balayer l'égoïsme; on ne doit l'attendre que de la soumission à un principe de désintéressement.

La philosophie sociale du néokantisme, dont Lange, préoccupé surtout de la philosophie des sciences, n'a été que le précurseur, a trouvé son expression la plus systématique dans les œuvres de R. Stammler et de P. Natorp, deux noms que l'on peut associer, car ce sont ceux de deux collaborateurs. Stammler a dédié à Natorp son grand ouvrage : *Économie et Droit*. Natorp a dédié à Stammler sa *Pédagogie sociale* qui en est le complément [1]. La doctrine de Natorp suppose connue celle de Stammler, mais, isolée de la théorie de

1. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Eine socialphilosophische Untersuchung, 2e édition (Veit et Cie, Leipzig, 1906). — Paul Natorp, *Sozialpädagogik*, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft (Frohmann, Stuttgart, 1899).

l'éducation sociale de Natorp, l'œuvre de Stammler n'aboutirait qu'à une conclusion pratique négative. Si nous rapprochons ces deux œuvres, nous voyons aussitôt que la philosophie sociale du néokantisme se compose de trois parties complémentaires, la science économique, la science du droit, la science de l'éducation. Stammler rejette entièrement la sociologie positiviste (ou objectiviste) qui considère les sociétés comme des choses, comme des êtres distincts des individus qui les composent. Les faits sociaux ne sont pour lui que des relations entre personnes. Ils se ramènent à des rapports de coopération et à des rapports de droit. Mais il ne faut pas voir là deux classes de faits dont chacun aurait son existence propre. Le droit est la *forme* de la société, l'économie en est la *matière*. Stammler définit donc la société : une coopération sous une règle extérieure, c'est-à-dire sous une règle juridique.

La coopération économique a pour objet de donner satisfaction aux besoins de ses membres à l'aide d'arrangements techniques qui aujourd'hui sont des applications des sciences de la nature. Mais les agents de la division du travail ne sont pas des organes inconscients, comparables aux parties d'un organisme vivant : ce sont des volontés. Ils ne coopèrent donc que sous une règle de droit.

On peut concevoir deux sciences sociales abstraites, traitant l'une du droit, l'autre de l'ordre économique, mais veut-on se rendre compte de la société? il faut restaurer l'unité du droit et de l'économie et reconstituer une *philosophie sociale* (Sozialphilosophie). Stammler dit : philosophie sociale, et non pas

science sociale ou sociologie. C'est qu'il lui semble que l'on a rendu ce terme équivoque en prétendant assimiler sans raison l'étude de la société aux sciences de la nature : assimilation irréfléchie et contraire à tout esprit critique. La société, la coopération sous une règle juridique est en rapport avec la nature, puisque le travail de ses membres est une action exercée sur la nature. C'est aux sciences de la nature que sont empruntées les techniques que l'activité économique met en œuvre. Il y a donc dans la société des phénomènes naturels, et cependant une sociologie naturaliste est illégitime, car elle ne peut que faire double emploi avec les sciences physiques et naturelles. La connaissance sociale est une philosophie, c'est-à-dire une synthèse, un effort pour donner satisfaction au besoin d'unifier les états de conscience. Elle ne peut se proposer de découvrir de véritables lois mécaniques, mais seulement des tendances, des lois tendancielles. La philosophie sociale n'est pas d'ailleurs une construction purement rationnelle[1]. La critique philosophique ne peut faire autre chose que d'en définir le concept; c'est à l'histoire à la constituer, car les relations entre la coopération économique et le droit sont des phénomènes successifs qui se manifestent dans le temps[2].

Stammler paraît restreindre à l'excès la tâche du sociologue en la réduisant à l'étude rationnelle et historique des relations juridiques et des phénomènes économiques. Il laisse une lacune dans la

1. R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, introduction, liv. II, liv. III, § 37, § 41-52.
2. *Ibid.*, liv. III, 2e partie.

science sociale, la culture, et l'éducation qui pratiquement en résulte. C'est cette lacune que Natorp a heureusement et simplement comblée. Il remarque que la société normale se compose de trois systèmes de rapports qui vont se hiérarchisant et que l'on ne peut concevoir isolés les uns des autres, les rapports économiques, les rapports juridiques, les rapports éducatifs. Ces derniers sont indispensables aux deux autres, puisqu'il faut transmettre d'une génération à une autre les techniques industrielles, scientifiques et esthétiques ainsi que les règles de droit[1]. Il n'y a donc pas de philosophie sociale qui ne doive se compléter par une science de l'éducation. Réciproquement, de même que sans la connaissance des faits économiques le droit n'est qu'une forme vide, la science de l'éducation n'est qu'une abstraction stérile si on la sépare de l'étude des phénomènes sociaux[2].

On comprend aisément que deux auteurs si voisins doivent avoir une même conception de la question sociale et de la solution qu'elle peut recevoir. Là encore les deux œuvres dont nous venons de définir l'objet, *l'Économie et le Droit* et la *Pédagogie sociale* sont comme deux volumes d'un même livre. L'œuvre de Stammler a davantage le caractère critique; celle de Natorp est plus orientée vers les applications pratiques.

La question sociale résulte du conflit réel ou apparent de l'organisation juridique et de l'organisation économique, de la forme et de la matière

1. Natorp, *Socialpädagogik*, liv. I, § 10.
2. Le philosophe allemand se rencontre sur ce point avec Littré. (*La Science au point de vue philosophique*, p. 348 et suiv.)

de la société. Stammler fait à Marx et à Engels un mérite de l'avoir ainsi conçue en mettant fin à la période d'incertitude des doctrines socialistes et à leurs variations. Il note l'attitude immoraliste des marxistes et leur effort pour se placer au point de vue du déterminisme scientifique le plus strict. Le marxiste n'accuse pas la société d'injustice; il ne se flatte pas de lui substituer une société plus juste et meilleure. La société présente est ce qu'elle peut être, ce qu'en fait le jeu des forces économiques. Le malaise de la société, la crise dont elle souffre provient de ce que son organisation juridique retarde sur sa constitution économique. L'économie capitaliste tend à la concentration des capitaux et des entreprises. Le droit est encore celui du Moyen Age, c'est-à-dire le droit d'une période antérieure à la formation des grands capitaux et des grandes entreprises. D'où peut venir la solution? Il n'en est qu'une absolument inévitable; c'est que la constitution juridique s'adapte à la constitution économique. Ce moyen, c'est la socialisation des instruments de travail. Issue inévitable! car le droit ne façonne pas l'économie; c'est l'économie qui façonne le droit. Pour qui comprend bien les phénomènes sociaux et leur devenir historique, le droit est l'effet, les forces économiques, les techniques industrielles sont les causes et les conditions. Le collectivisme est la conclusion des prémisses posées par le matérialisme économique[1].

Avant d'apprécier le collectivisme, la critique doit donc apprécier le matérialisme économique.

1. *Wirtschaft und Recht*, liv. IV, § 78; liv. V, 3e section, § 104.

Visiblement, il repose sur l'assimilation des sciences sociales aux sciences physiques. De même que le physicien prend pour principes les vérités de la mécanique et en déduit des hypothèses explicatives qu'il soumet aux vérifications de l'expérience, le socialisme scientifique croit à des lois économiques nécessaires qui rendraient compte des faits historiques comme les lois mécaniques rendent compte des données de la physique expérimentale. Mais l'analogie est fallacieuse. Les économistes ont de moins en moins conçu les lois de la valeur comme des lois nécessaires ; de plus en plus ils y ont vu des tendances qui se réalisent seulement dans la mesure où d'autres tendances ne les modèrent pas. On a réussi à mettre en évidence dans la constitution de la valeur, l'existence d'un élément subjectif radicalement variable. L'assimilation de l'histoire à la physique ne soutient pas l'examen[1].

Deux autres erreurs aggravent cette erreur première. Le marxisme traite les faits de conscience comme de simples épiphénomènes, reflétant des forces inconscientes qui seules sont déterminées par une causalité naturelle. Il oublie que la science sociale n'a affaire qu'à des états de conscience. Qu'est-ce que la technique sinon une connaissance qui n'existe que dans l'activité mentale d'un sujet tout comme la valeur elle-même ? Une autre erreur du socialisme scientifique est de ne voir entre la coopération économique et le droit rien qu'un rapport de succession mécanique, alors que c'est un rapport de fin à moyen. Le droit n'est rien moins

1. *Wirtschaft und Recht*, § 14, § 21, § 27, § 41, § 70-78.

qu'un effet produit fatalement par l'ordre économique, sinon il n'y aurait jamais de crise sociale et l'économie produirait toujours le droit qui lui convient. Le droit est le moyen indispensable à la réalisation de la coopération économique et c'est pourquoi il peut, en une certaine mesure, être opposé aux transformations de la technique.

En résumé le socialisme scientifique ne réussit pas à se constituer comme une science démonstrative, une sorte de mécanique des phénomènes sociaux.

Le collectivisme n'est que le corollaire du matérialisme économique. La socialisation des moyens de production serait le remède à la scission de la technique et du droit, amenée par l'évolution industrielle. Si donc l'évolution économique n'est pas rigoureusement nécessaire, la conséquence disparaît avec le principe. Toutefois, négligeons un instant cette objection. En quel sens la socialisation est-elle la conséquence nécessaire de la concentration des entreprises ? Deux sortes de relations nécessaires peuvent être conçues, une relation de cause à effet, une relation de moyen à fin[1]. Dans le premier cas la socialisation des instruments de travail se produirait mécaniquement, comme la projection d'une balle chassée par la dilatation des gaz ; ce serait un événement qu'il suffirait d'attendre passivement, sans même qu'il fût besoin de le préparer, puisqu'il serait inévitable. Pourquoi donc alors constituer un parti socialiste et organiser une propagande de ce parti ? Dans le cas d'une relation nécessaire de fin à moyen, il faudrait déterminer :

1. *Wirtschaft und Recht*, § 104.

1° qu'il y a une fin à atteindre; 2° que la socialisation est le seul moyen d'y réussir. Le socialisme scientifique n'a jamais tenté cette double démonstration. Le parti socialiste parle souvent de la nécessité de préparer, par une éducation convenable, l'opinion publique à accepter les mesures préparatoires à la socialisation et, visiblement, il n'a pas en vue une succession d'événements inévitables mais bien la poursuite d'une fin à l'aide de moyens appropriés. Cependant la conception matérialiste s'oppose à la claire notion de la fin ainsi qu'à la recherche des moyens. La littérature marxiste n'atteste pas l'existence d'une préoccupation de ce genre. Le marxiste se borne à dire que la société socialiste est à l'état embryonnaire dans la société capitaliste et que le rôle du législateur socialiste est, comme celui du chirurgien dans un accouchement, d'aider à la délivrance dans les meilleures conditions possibles. Mais y a-t-il là autre chose qu'une vague analogie dont notre volonté ne peut s'éclairer pour voir la tâche qu'elle doit remplir[1]?

L'école néokantienne ne se contente pas de cette critique toute négative. Reprenant les termes du problème social, elle propose sa solution. L'existence d'un parti socialiste, la diffusion d'une doctrine aussi fortement élaborée que celle de Marx, lui prouve que l'humanité est entrée dans une nouvelle phase de la civilisation. Jusqu'ici l'humanité avait été comme portée par les événements sans pouvoir les comprendre et les maîtriser. Maintenant elle voit qu'elle doit sortir de cette phase et donner

1. *Wirtschaft und Recht*, § 103.

aux transformations sociales une fin qui se justifie devant la raison, une fin que l'on puisse rechercher en ne faisant usage que de moyens légitimes. La société n'obéit pas à des forces aveugles et inconscientes. Les prétendues forces économiques irrésistibles sont des techniques, des connaissances scientifiques appliquées, c'est-à-dire des produits de l'activité consciente. Il n'est pas vrai non plus que la coopération économique produise fatalement un corps de droit, un système d'institutions destiné à être détruit par un état économique plus avancé. Le droit est inhérent à la coopération. Il est la condition indirecte, mais indispensable de la satisfaction des besoins et aussi longtemps qu'un corps de droit n'a pas été remplacé, la société est forcée de le respecter, sous peine de voir cesser tout concours entre ses parties. Enfin ni la coopération technique ni le droit d'une société civilisée ne se suffisent à eux-mêmes sans un système d'éducation qui prépare la volonté réfléchie à l'un comme à l'autre. La société est donc arrivée au moment où elle peut se proposer clairement une fin et choisir intelligemment les moyens adaptés[1].

En cela consiste la question sociale.

Cette fin ne peut être qu'une *idée*, la conception d'une société idéale, la représentation d'une *communauté d'agents libres* (Eine Gemeinschaft von Menschen frei wollenden)[2]. N'entendons par là ni une communauté où régnerait l'égalité absolue des conditions, ni même un état libre au sens courant que la politique donne à ce mot. La communauté

1. *Wirtschaft und Recht*, § 99 et suiv.
2. *Ibid.*

idéale est celle d'où auraient disparu tous les obstacles opposés au plein développement de la personnalité raisonnable, où chacun recevrait la culture morale et intellectuelle indispensable à l'épanouissement des facultés humaines. Chaque individu y verrait ses fins propres dans les fins de son semblable.

Faut-il penser que l'administration collective des biens, surtout des moyens de production, soit indispensable à l'avènement de cette communauté? Ni Stammler ni Natorp ne veulent engager sur ce point la philosophie sociale à sa naissance. Leurs raisons de refuser dès maintenant leur adhésion au collectivisme méritent d'être retenues. Le bonheur que la communauté idéale peut assurer à ses membres doit être digne d'êtres raisonnables et par suite la distribution des biens matériels n'est pas la principale question à régler. D'un autre côté, l'idéal rationnel de la société n'est jamais de nature à être immédiatement réalisé. On peut seulement s'en approcher par degrés successifs. L'essentiel est de ne pas suivre des voies qui en éloignent, de ne jamais recourir à des moyens de nature à effacer jusqu'à la notion de l'idéal à atteindre. La socialisation des moyens de production s'accompagnerait inévitablement aujourd'hui d'une lutte ardente entre les classes sociales. Le socialisme scientifique s'en console sous prétexte que les luttes de classes remplissent l'histoire. Mais l'ambition de la philosophie sociale n'est-elle pas d'aider l'humanité à sortir du cycle indéfini de luttes et de conflits qui a caractérisé la phase inférieure de l'histoire de la civilisation? L'esprit humain est sujet aux erreurs

des sens, comme la société humaine est sujette aux conflits entre les classes. Si la connaissance scientifique de la nature s'est constituée, c'est parce que ses fondateurs ne se sont pas résignés aux erreurs sensorielles. De même la philosophie sociale ne peut se constituer et orienter la pratique qu'à la condition de faire abstraction des luttes et des désordres qui ont trop souvent affecté notre expérience de la vie collective[1].

Stammler et Natorp ne sont pas les seuls qui aient traité des rapports de la morale néokantienne avec l'examen et la solution de la question sociale, et tenté de jeter un pont entre leur école et la démocratie sociale de l'Allemagne. Nous voudrions disposer de plus de place pour analyser les œuvres de Franz Staudinger, d'Otto Gerlach, de Vorländer, de Theodor Lipps, de Masaryk, de Bernstein, de Woltmann et de Conrad Schmidt[2]. Mais nous

1. *Wirtschaft und Recht*, § 103, 104, 105.

2. *Franz Staudinger* peut être considéré comme un disciple de Stammler. Dans son *Ethik und Politik* (Berlin, Dümmler, 1899), il identifie la communauté idéale de Stammler au royaume des fins de Kant, interprété à la lumière de l'Evangile et des prophetes. Son idee principale est que toute morale est inefficace (machtlos) aussi longtemps que font défaut les conditions historiques d'un renouvellement de la societe. — On doit à *Theodor Lipps* un ouvrage d'ensemble destiné à l'enseignement (*Die ethischen Grundfragen*, Hamburg et Leipzig, Voss, 1899). Il oppose le principe kantien de l'inviolabilité personnelle à l'asservissement de l'individu aux conditions du travail. — *Otto Gerlach*, en un discours traitant de « l'influence de Kant sur la science sociale dans ses derniers developpements » (Tübingen, 1899) demontre l'importance de la théorie de Stammler. — Nous devons à *Vorländer* deux brochures, l'une sur *Kant et le Socialisme*, l'autre sur le *Mouvement néokantien dans le socialisme* (Berlin, Reuther et Reichard, 1899 et 1902), mettant en lumière le double mouvement qui porte les néokantiens vers la philosophie sociale et l'élite des socialistes vers la morale de Kant.

devons nous borner à résumer l'œuvre sociologique des néokantiens en quelques mots.

Cette philosophie sociale s'oppose nettement au fatalisme historique, dont le matérialisme économique est la forme la mieux définie. Elle en discerne l'origine dans la confusion des lois économiques, lois sociales purement tendancielles, avec les lois mécaniques de la nature. Elle y substitue l'idée d'une constance (Gesetzmassigkeit) qui résulte d'une finalité interne de nature consciente. La société, en se civilisant, en se cultivant, progresse dans le sens de l'obéissance à des fins qu'elle peut se représenter et se proposer à elle-même. Sa loi profonde, suprême, est la loi même de la conscience qui passe de l'instinct à la volonté réfléchie, de l'incohérence des représentations à l'unité de la connaissance. *Éducation*, tel est le mot qui donne la clef des phénomènes sociaux. La société ne se forme et ne s'améliore que dans la conscience des individus. La technique industrielle elle-même, source des forces économiques, n'est qu'une manifestation de cette activité consciente.

Le but que la société peut consciemment se proposer est d'arriver à un état d'harmonie, de concorde, inhérent à une véritable communauté d'agents libres. C'est un état social où la fin supérieure de chacun se confondrait avec la fin de tous. Cette profession d'idéal, l'école néokantienne la distingue profondément de toute affirmation utopique en ce qu'elle voit dans l'idéal d'une communauté d'agents libres une idée rationnelle à laquelle l'expérience historique ne peut jamais être pleinement adéquate. Elle ne nous laisse espérer qu'une approximation toujours plus

complète, et cette approximation de l'idéal, ce progrès volontaire suffit à remplir notre destination.

Une comparaison entre la doctrine sociale du néokantisme allemand et celle de Renouvier et du néocriticisme français est inévitable. Les deux écoles font à peu près la même critique du socialisme scientifique et du socialisme utopique; elles donnent à peu près les mêmes arguments contre le fatalisme historique et le matérialisme économique. Toutes deux ont un même idéal. Ce que Renouvier nommait paix, harmonie devient chez Stammler et Natorp une communauté d'agents libres. Sous la différence des termes on découvre le même idéal d'une humanité où les hommes respecteraient pleinement leur nature raisonnable en chaque personne et où tous seraient unanimes sur ce qu'ils se doivent. Mais les deux écoles évitent l'erreur de confondre l'idéal avec l'utopie. Tandis que l'utopiste croit que l'idéal peut passer tout entier et d'un seul effort dans les faits, la critique nous invite à n'y chercher qu'un but final, une étoile polaire sur laquelle un peuple ou un temps règle sa marche.

Ces analogies profondes entre les deux écoles ne doivent pas voiler des différences sensibles. Moins métaphysique que la nôtre, l'école allemande fait moins de place au problème du mal. Elle se contente de dire que la réalisation du progrès est problématique. Elle ne dit pas, comme Renouvier, que nous y tournions le dos. L'école allemande définit mieux l'objet et la méthode de la science sociale, au sens propre du mot. Par contre, Renouvier accorde aux expériences sociales un intérêt qui semble étranger à l'école allemande.

C'est de l'éducation, et de l'éducation seule, que l'école allemande attend l'approximation graduelle de son idéal d'une société composée d'agents libres, de l'idéal de l'harmonie des intérêts ou des fins humaines. En cela elle revient à la grande tradition que Fichte avait inaugurée quand il écrivait la *Destination du savant* et les *Discours à la Nation allemande*. Mais l'école néokantienne ne définit pas assez ce qu'elle entend par l'éducation. Elle ne compte pas exclusivement sur la famille et sur l'école mais encore sur le grand milieu social[1]. N'est-ce pas cependant ce milieu qu'il faut modifier, et comment l'éducation le modifierait-elle aussi longtemps qu'elle en dépend? Renouvier a mieux aperçu la solution du problème quand il a recommandé l'association libre pour constituer un milieu nouveau, distinct du grand milieu social, capable de s'opposer à lui et de former de nouveaux agents moraux. Les écoles sociales, issues de la restauration de la philosophie critique, auraient donc des emprunts à se faire.

L'école néokantienne a-t-elle été entendue du parti auquel elle s'adresse? Vorländer nous donne des raisons de le croire[2].

1. Natorp, *Socialpädagogik*, liv. III, § 27-34.

2. D'après Vorländer, tandis que le mouvement marxiste se rattachait, comme chacun sait, à une déviation de l'idéalisme de Hegel, le mouvement de retour à Kant est beaucoup plus récent. Le signal en a été donné par Conrad Schmidt, Édouard Bernstein et Woltmann. Les deux premiers se rattachent à Lange plutôt qu'à Kant. Passons sur Schmidt qui ne voit en Kant qu'un psychologue de génie et qui oppose son subjectivisme au matérialisme des marxistes. Édouard Bernstein (*Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus* — apud *Neue Zeit*, XVI, 2, S. 225 — *Die Voraussetzungen des Socialismus und die*

Si la démocratie sociale de l'Allemagne revenait délibérément aux idées de Kant et de Fichte, si elle travaillait à écarter l'impérialisme et à subordonner la politique à la morale, elle aurait un grand rôle à jouer dans l'histoire du monde. Mais ce sont là les mystères que dévoilera l'avenir.

Aufgaben der Sozialdemocratie. Dietz, Stuttgart, 1899) est l'auteur de la formule : Zurück zu Kant! Il démontre que le matérialisme socialiste n'est qu'une idéologie qui s'abuse, et que le mépris de l'idéal, la tendance à élever les facteurs matériels au rang de puissances omnipotentes dans l'évolution est une illusion volontaire (Selbsttäuschung). Quant à Ludwig Woltmann, son originalite est de tenter une synthèse de Kant, de Marx et de Darwin (*System des moralischen Bewustseins*, Michel. Dusseldorf, 1898.

Sur cette tendance récente des docteurs du socialisme allemand vers le néokantisme on trouvera des renseignements chez Vorländer : *Die neukantische Bewegung im Sozialismus* et aussi dans un récent article d'Othmar Spann : *Neuere socialphilosophische Literatur* (*Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1912. cahier 7-8).

CONCLUSION

Recul graduel du libéralisme économique à la fin du XIXe siècle. — Progrès et extension rapide de la législation ouvrière au début du XXe siècle : ambiguïté de ses principes. — La justice et l'autonomie menacées par l'abus de la solidarité. — Éventualité d'un césarisme économique. — Rôle dévolu à la philosophie sociale critique et à la sociologie : la tâche de celle-ci est de constituer la connaissance expérimentale que réclame le succès de l'association libre.

Au début du XXe siècle le conflit de la morale sociale et de l'économie appliquée paraît résolu. Certains économistes de la jeune école savent mettre au service de la cause individualiste un talent souple et brillant servi par une solide érudition [1]. Mais nul ne défend plus la thèse optimiste de l'harmonie spontanée des intérêts [2]. En Angleterre comme en Allemagne, en France et en Italie comme en Belgique et en Autriche, la politique d'intervention et la législation sociale ont triomphé de la doctrine du laissez-faire dont les Cortès espagnoles auront entendu au début de notre siècle les derniers

1. Citons notamment M. Schatz, *L'Individualisme économique et social* (Librairie Armand Colin, 1907).
2. Voir dans le livre de M. Schatz la brillante et spirituelle critique de l'école optimiste, p. 284-292.

apologistes. Encore l'Espagne, sous l'impulsion de l'infortuné Canalejas, aidé du concours d'éminents sociologues, aura-t-elle créé l'un des meilleurs offices du travail qui existent[1].

La législation sociale est aujourd'hui d'une richesse exubérante. D'année en année, elle étend aux dépens de la liberté économique la sphère de sa compétence. Est-il un mode de l'activité industrielle qu'elle n'ait déjà tenté de régler? Protection des femmes et des enfants, limitation de la journée de travail, arbitrage et conciliation dans les grèves, règlement du contrat de travail, prévoyance sociale concernant la vieillesse et l'invalidité, police des ateliers et protection de l'hygiène, organisation partielle du marché du travail, construction d'habitations, mesures en faveur du crédit agricole, etc., sans parler de tentatives plus hardies en vue d'instituer un minimum de salaire au profit d'une catégorie d'ouvrières, toutes ces dispositions, qui prennent parfois un caractère international, attestent la victoire du principe de solidarité sur le principe individualiste et un effort sérieux pour faire pénétrer l'ordre juridique dans les relations économiques aux dépens d'une liberté qui rappelait parfois le « droit du poignet » des chevaliers-brigands du moyen âge.

Ce progrès de la législation sociale dans la dernière moitié du siècle qui a précédé le nôtre attesterait à lui seul que les mouvements d'idées ne sont pas si stériles et impuissants que l'enseignent les écoles naturalistes ou mystiques. La législation sociale

1. Buylla, Posada et Morote : *El instituto del trabajo* (con prologo de Canalejas), Ricardo Fe, Madrid, 1902. — Voir notamment les chapitres VII, VIII et IX

n'est pas l'œuvre du parti socialiste qui, même dans les parlements où il a le plus d'influence, n'a jamais été qu'une minorité. Elle procède de courants d'opinion qui, en Angleterre, en Autriche, en Suisse, en Allemagne, en Belgique, voire en France, ont eu pour promoteurs, représentants, champions des hommes que leur naissance, leurs traditions politiques, leurs croyances plaçaient aux antipodes des socialistes de l'école de Marx : des fils de l'ancienne noblesse tels que le comte de Shaftesbury, le prince de Lichtenstein, le comte de Mun, des prélats et des tribuns catholiques, tels que les Ketteler, les Manning, les Decurtins, des hommes d'État conservateurs tels que Bismarck ou Canovas del Castillo, des chefs d'industrie ou de grands négociants tels que Jean Dollfus, Richard Waddington et Jules Siegfried. Mais ce grand mouvement d'opinion, quels en ont été les premiers et vrais initiateurs sinon les philosophes qui, dès le début du dix-neuvième siècle, en présence du triomphe de l'individualisme économique, ont opposé à l'apologie méthodique du dérèglement des forces industrielles soit l'idéal de la justice sociale, soit le principe de solidarité?

Mais la tâche de la philosophie sociale critique est-elle achevée? Après avoir contribué, de très loin nous le reconnaissons, à mettre en branle l'appareil législatif, peut-elle contempler avec amour la législation sociale actuelle en disant que l'œuvre est belle et bonne et que le repos est désormais permis? N'a-t-elle pas à critiquer et à réformer la législation sociale, comme elle a jadis critiqué et réformé l'abstention systématique de l'État en matière économique?

La législation sociale de l'Europe contemporaine

est peut-être aussi pauvre d'idées directrices qu'elle est riche de contenu. Elle contient en elle les germes d'un nouveau droit privé et public, mais ce droit quel est-il? vers quel idéal s'oriente-t-il? Bien habile certes celui qui pourrait le dire! Assistons-nous au progrès de l'ordre juridique et à sa pénétration dans un domaine réservé jusque là, non à la vraie liberté mais à la lutte ou à l'arbitraire? Ne sommes-nous pas plutôt les témoins de l'avènement d'un *césarisme économique*, incompatible avec toute autonomie politique ou morale, avec tout *self-government*, avec toute véritable démocratie? La destinée de nos fils ne sera-t-elle pas d'assister au conflit de la démocratie libérale et d'une démocratie sociale dédaigneuse de tout droit personnel et qui, après avoir dompté les dernières convulsions d'un anarchisme aussi incohérent que barbare, enfantera pour des siècles un nouveau césarisme plus étouffant que ne fut le Bas-Empire romain?

Les partisans les plus ardents de la législation sociale doivent reconnaître qu'elle est incertaine de sa direction et de ses principes, au moins sur deux points dont l'importance est capitale, sur la part à faire à l'État et à l'association libre dans la réforme des conditions du travail et l'organisation de la prévoyance sociale, puis sur la vraie nature et les limites du droit de propriété. Le législateur compte avec la puissance, souvent perturbatrice, du syndicat ouvrier, mais en beaucoup de pays, il a jusqu'ici paru ignorer l'œuvre autrement féconde de la mutualité et de la société coopérative. On l'a même vu épouser contre celle-ci les rancunes des organisations professionnelles et commerciales les plus réfractaires à

tout progrès. La législation sociale à ses débuts semble aussi s'être proposé de sanctionner les devoirs de la propriété sans en changer l'institution. On peut aujourd'hui se demander si, sous la pression des partis ouvriers nationaux et du socialisme international, l'État, par la voie détournée de la fiscalité et des monopoles, ne tend pas à confisquer les capitaux et les moyens de production et à réduire le droit individuel à la jouissance immédiate des fruits du travail.

Les ambiguïtés de la législation ouvrière ne présentent pas un problème nouveau à celui qui a tenté de retracer, comme nous l'avons fait, les variations de la philosophie sociale au cours du siècle précédent. De Fichte à Renouvier et à Stammler, du vicomte de Bonald à Secrétan, nous avons vu les partisans de l'idée de justice se heurter aux partisans de l'idée de solidarité. Des cabinets de travail et des chaires des philosophes ce conflit d'idées s'est peu à peu étendu aux commissions législatives pour se manifester à la tribune des parlements. Au dérèglement des forces économiques, à la liberté anarchique des producteurs, les premiers opposent la justice dont l'application pratique est l'état de droit économique, la discussion équitable des conditions du contrat de travail. Les autres sont séduits davantage par l'idéal de la solidarité, par l'attrait de cette « mystérieuse unité » dont Joseph de Maistre parlait avec une si entraînante éloquence dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Mais lorsque le culte de l'unité et de la solidarité descend des hauteurs de la métaphysique et de la théologie morale dans les régions inférieures de la législation démocratique, ne le

voit-on pas changer de nature et devenir l'hypocrite synonyme d'une pression illimitée de la masse sur l'individu, c'est-à-dire sur l'élite, car il n'y a d'élite initiatrice que là où la conscience individuelle est émancipée de la pression du trivial, toujours si puissant sur l'esprit collectif[1]?

De qui attendre la solution sinon de ceux-là mêmes qui ont su poser le problème, des créateurs de la philosophie sociale critique et de leurs continuateurs? L'insuffisance des conclusions de l'économie libérale sur l'harmonie des intérêts a été dénoncée d'un commun accord par les partisans de la justice sociale intégrale et par les partisans de la solidarité. Si le conflit de la justice et de la solidarité s'est présenté à l'esprit des philosophes qu'animaient les mêmes aspirations, c'est qu'il était déjà au plus profond des tendances sociales que manifestent le cours de l'histoire et l'état présent de la civilisation. Les raisons de choisir entre la justice et la solidarité, entre le respect universel de toutes les personnalités et la pression uniforme des masses sur toute valeur individuelle, ne peuvent donc être demandées à la simple étude des faits sociaux, si méthodique, si consciencieuse, si pénétrante qu'elle puisse être. Le pis serait d'attendre d'une sociologie objective et naturaliste la révélation d'un devenir fatal qui choisirait à notre place. D'ailleurs la scission irrémédiable de l'école naturaliste en deux sectes, une secte aristocratique qui, dans toute recherche d'une meilleure répartition des charges et des avantages sociaux, dénonce la présence d'un ressentiment servile, et une secte solidariste et collectiviste qui ne voit d'autre origine à l'obligation morale que la pression de la masse sur l'individu, nous prouve assez que la simple science des faits sociaux ne saurait indiquer au nouveau droit l'orientation qui lui fait encore défaut.

1. Dans la vie collective le motif *trivial* est toujours puissant, le motif *idéal* toujours faible, sauf le cas où une individualité privilégiée, un homme de génie vient l'imposer aux faits. Telle est la conclusion qu'un éminent sociologue et ethnologiste allemand, Vierkandt, tire de toute une vie d'etudes consacrée à l'histoire de la civilisation (*Die Stetigkeit im Kulturwandel*, 3e partie, chap. v et conclusion, Duncker et Humblot. Leipzig, 1908).

Le rôle de la sociologie est tout autre que celui qui lui a été témérairement assigné par ceux qui la confondent soit avec la philosophie de la solidarité soit avec la philosophie des valeurs. Sa tâche est de constituer cette expérimentation sociale préconisée par Renouvier et que déjà Stuart Mill recommandait aux socialistes (quoique, à vrai dire, sa logique des sciences morales parût en démontrer l'impossibilité). Il est malaisé, ou d'expérimenter directement sur les sociétés, ou de considérer l'action des lois nouvelles et la destinée des associations volontaires comme de véritables expériences scientifiquement valables. L'inégal succès des lois de protection ouvrière ou de prévoyance sociale chez les divers peuples, les destinées si différentes des divers types d'associations économiques telles que la société coopérative de consommation, la société de secours mutuels, la banque populaire, la société ouvrière de production, le syndicat agricole, le syndicat ouvrier, le syndicat mixte sont à certains égards des expériences mais bien loin d'égaler en valeur celles des psychologues ou des physiologistes, pour ne rien dire de celles des physiciens ou

des chimistes. Elles doivent être complétées par des *équivalents de l'expérimentation* et telle est la vraie tâche de la sociologie comparée. La rivalité, longtemps si aiguë, du sociologue positif et du philosophe critique disparaîtra définitivement quand celui-ci comprendra de mieux en mieux qu'il ne doit pas négliger l'étude des faits sociaux et tout déduire d'une morale *a priori* et quand le premier cessera de confondre systématiquement la règle de la conduite avec la loi des faits sociaux, et l'idéal ou la valeur avec les forces sociales.

Quoi que puisse répéter une école philosophique en vogue, l'action humaine ne peut tirer toutes ses ressources d'elle-même. On la condamne à la cécité quand on la sépare de la pensée. L'activité instinctive peut avoir ses avantages et procéder avec une sûreté qui excite l'envie des êtres raisonnables, mais il n'est pas donné à l'humanité moderne de rétrograder vers l'instinct social des abeilles et des castors. Toutefois, travailler à réveiller chez les hommes d'action la confiance dans les idées, ce n'est pas chercher à les ramener au culte exclusif du déterminisme scientifique. Le positivisme est mort et le pragmatisme aveugle n'en est que la postérité bâtarde et légitimement ingrate. Au-dessus de l'action empirique et impulsive, au-dessus de la science partielle, il y a la Pensée philosophique qui les féconde l'une et l'autre. Puisse le lecteur nous pardonner d'avoir réaffirmé une vérité si simple et si ancienne!

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

PREMIÈRE PARTIE (1800-1848)

A. — Philosophie sociale et Métaphysique.

BONALD (vicomte de). *Œuvres complètes*, Adrien Leclère, éditeur, 1853.

COMTE (AUGUSTE). *Cours de philosophie positive*, tome III à VI, Bachelier, éditeur, 1838-1842.

— *Discours sur l'esprit positif*, réédition de la « Société positiviste », 1898.

— *Système de politique positive*. 4 volumes, Carilian-Gœury et V. Dalmont, Paris, 1854.

(Voir MILL et SAINT-SIMON.)

FALCHI. *Le moderne teorie teocratiche*, Bocca, Turin, 1908.

FICHTE. *Œuvres complètes*, éditées par J.-H. Fichte, deuxième et troisième parties, Veit et Cie, Leipzig, 1845.

— *Destination du savant et de l'homme de lettres* (traduction Nicolas), Ladrange, 1838.

HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft*, Werke, 8ter Band., Duncker et Humblot, Berlin, 1833.

KANT. *Œuvres complètes*, édition Hartenstein, Leipzig, 1867-1868; édition de l'académie de Berlin, Reimer, 1901.

— *Fondements de la métaphysique des mœurs* (traduction Delbos), Ch. Delagrave, éditeur.

KANT. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (première partie de la *Métaphysique des mœurs*), suivis d'un *Essai philosophique sur la paix perpétuelle* (traduction Barni), Auguste Durand, éditeur, 1853.

— *La religion dans les limites de la raison pure* (traduction Tremesaygues), Alcan, 1913.

— *Anthropologie pragmatique* (traduction Tissot), Ladrange, éditeur, 1863.

LAMENNAIS (F.-D.). *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 volumes, Daubree et Cailleux, 1817.

— *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre moral et politique*, édition du « Mémorial catholique », Paris, 1826.

— *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, Belin-Mandar et Devaux, 1829.

— *Troisièmes Mélanges*, Daubree et Cailleux, 1835.

— *Affaires de Rome*, Cailleux, 1836.

— *Esquisse d'une philosophie*, 4 volumes, Pagnerre, éditeur, 1840.

— *De la société première et de ses lois*, Pagnerre, éditeur, 1848.

LITTRÉ (ÉMILE). *Conservation, révolution, positivisme*, Ladrange, éditeur, 1852. — Réédité en 1878, Cerf, éditeur.

LOCKE (JOHN). *Two treatises on civil Government* (édition Morley), Routledge and Sons, Londres, 1887.

MAISTRE (comte JOSEPH DE). *Œuvres*, Pélagaud et Lecesne, éditeur, Lyon, 1839.

MILL (JOHN STUART). *Mes mémoires* (traduction Cazelles), Germer Baillière, éditeur, 1875.

— *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, avec les réponses*, éditées par M. Levy-Bruhl, Alcan, éditeur, 1899.

— *Correspondance inédite avec Gustave d'Eichtal*, Alcan, éditeur, 1898.

— *La liberté*, 1 volume in-18 (traduction Dupont-White), Guillaumin, éditeur.

— *Le Gouvernement représentatif*, 1 volume in-8° (traduction Dupont-White), Guillaumin, éditeur, 1862.

— *Auguste Comte et le positivisme* (traduction Clemenceau), Germer Baillière, éditeur, 1868.

RAVAISSON (FÉLIX). *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édition, Hachette, éditeur, 1885.

ROUSSEAU (JEAN-JACQUES). *Œuvres complètes*, 13 volumes in-16, tome III, Hachette, éditeur.

B. — Théories économiques et socialistes.

BAZARD et ENFANTIN. *Doctrine de Saint-Simon*, 2e édition, Mesnier, 1830.

— *Économie politique et politique*. Aux bureaux du *Globe*, 1832.

BENTHAM (JÉRÉMIE). *Manuel d'économie politique* (traduction française). Petite bibliothèque économique, Guillaumin, éditeur.

DICEY (V.). *Leçons sur les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre au XIXe siècle* (traduction française), Giard et Brière, 1906.

LAMENNAIS. *Paroles d'un Croyant*. — *Livre du peuple*. 1 volume in-18, Garnier frères, éditeurs.

LIST (FRÉDÉRIC). *Gesammelte Schriften*. Hauser, 1891.

MALTHUS. *Le principe de population*, 1798 (traduction G. de Molinari), in-32, Guillaumin, édit.

MILL (JOHN STUART). *Principes d'économie politique* (traduction Léon Roquet), in-32, Guillaumin, éditeur, 1873.

— *Fragments sur le socialisme* (*Revue philosophique*, tome VII).

OWEN (ROBERT). *Book of the new moral world*, Londres, 1836 (traduction française), 1846.

SAINT-SIMON et AUGUSTE COMTE. *Catéchisme des industriels*, Setier, éditeur, 1824.

SAY (J.-B.). *Traité d'économie politique*. 2 volumes, Renouard, éditeur, 1814.

SCHATZ (ALBERT). *L'individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*. 1 volume in-18, Librairie Armand Colin, 1907.

THOMPSON (WILLIAM). *Inquiry into the principles of the distribution of wealth most conducive to human happiness*, 1824. Réédité par Pare, 1850 et 1869.

DEUXIÈME PARTIE (1848-1903)

A. — Philosophie sociale et Critique philosophique.

BLANQUI (AUGUSTE). *L'immortalité par les astres*, Germer-Baillière, éditeur, 1872.

BRÉHIER (ÉMILE). *Schelling* (collection des grands philosophes). 1 volume in-8°, Alcan, éditeur, 1912.

BURCKHARDT (JAKOB). *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, édité par Œri, librairie Spemann, Berlin et Stuttgart, 1910.

COURNOT. *Considérations sur la morale des idées et des événements dans les temps modernes*, 2 volumes, Hachette, 1872.

CROCE (BENEDETTO). *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel* (traduction Bariot), in-8°, Giard et Brière, 1910.

FEUERBACH (LOUIS). *La religion* (traduction J. Roy), Verboeckhoven et Cie, Paris, 1864.

— *L'essence du christianisme*. *Ibid.*, 1864.

LANGE (FRÉDÉRIC-ALBERT). *Histoire du matérialisme*. 2 volumes in-8° (traduction Pommerol), Schleicher, éditeur, 1879.

NATORP (PAUL). *Sozialpædagogik*. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Frohmann, Stuttgart, 1899.

PROUDHON (P.-J.). *De la justice dans la révolution et dans l'Église*. Nouveaux principes de philosophie pratique. 3 volumes, Garnier frères, éditeurs, 1857.

— *Du principe de l'art et de sa destination sociale*. Œuvres posthumes, Garnier frères, éditeurs, 1865.

RENOUVIER (CHARLES). *Manuel de philosophie ancienne*. 2 volumes, Paulin, éditeur, 1844.

— *Essais de critique générale*. 4 volumes, Ladrange, 1854.

— *Science de la morale*. 2 volumes, Ladrange, 1869.

— *Uchronie*. Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne. Aux bureaux de la *Critique philosophique*, 1873.

— *Philosophie analytique de l'histoire*. Les idées, les religions, les systèmes. 4 volumes, Ernest Leroux, éditeur.

— *Critique philosophique* en collaboration avec M. François Pillon, années 1872, 1877, 1879, 1880, 1881, 1883.

— *Le personnalisme*, in-8°, Alcan, éditeur, 1903.

SCHELLING. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809. Werke I, Gotta, Stuttgart, 1860.

SECRÉTAN (CHARLES). *Philosophie de la liberté*. 2e édition, 1869, 2 volumes, Auguste Durand, éditeur, 1869-1872.

— *Principe de la morale*, Lausanne, Imer; Paris, Monnerat, 1883.

— *Études sociales*, Alcan, éditeur, 1889.

SPENCER (HERBERT). *An autobiography*. William and Norgate, Londres, 1904. Traduction par H. de Varigny, Alcan, éditeur.

SPENCER (HERBERT). *Introduction à la science sociale* (Study in Sociology). 1 volume de la Bibliothèque scientifique internationale, Alcan, éditeur.

— *Essais*, tome III (traduction Burdeau), Alcan, éditeur.

— *Justice* (traduction Castelot), Alcan, éditeur, 1892.

STAMMLER (RUDOLF). *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 2e édition, Veit, Leipzig, 1906.

STAUDINGER (FRANZ). *Ethik und Politik*, Berlin, Dümmler, 1899.

VORLANDER. *Kant und der Sozialismus*, Reuther et Reichardt, 1899.

WOLTMANN (LOUIS). *System des moralischen Bewusstseins*, Michel, Düsseldorf, 1898.

B. — Théories économiques et socialistes.

BERNSTEIN (EDUARD). *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart, 1899.

BLANQUI (AUGUSTE). *La patrie en danger*, Chevalier, 1871.

— *Critique sociale*. 2 volumes, Alcan, 1885.

ENGELS (FRÉDÉRIC). *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (traduction Ravé), Georges Carré, 1893.

(Voir MARX).

FOURIER (CHARLES). *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808.

— *Traité de l'Association domestique et agricole*, 1822.

— *Le nouveau monde industriel*, 1829.

— *La fausse industrie, répugnante, morcelée, mensongère et l'antidote*, 1835.

GEORGE (HENRY). *La condition des ouvriers* (traduction G.-P.), Robin, imprimeur, Bordeaux.

GIDE (CHARLES). *Exposition de 1900. Économie sociale. Introduction générale*, sixième partie, tome V, Imprimerie nationale, 1903.

LASSALLE (FERDINAND). *Das Arbeiterlesebuch*, Francfort-s.-le-Main, 1863.

LORIA (ACHILLE). *Marx e la sua dottrina*, Sandron, Milan, 1902.

LOUIS (PAUL). *Histoire du socialisme français*. 1 volume in-18, édition de la *Revue blanche*, 1901.

MARX et ENGELS. *Gesammelte Schriften*, édition Mehring. 4 volumes, Dietz, Stuttgart, 1902.

— *Manifeste du parti communiste*, 1848 (traduction Laura

Lafargue), édition de l'*Ère nouvelle*. — *Id.* (traduction Ch. Andler), édition de la *Société nouvelle*, 1901.

MARX (KARL). *La misère de la philosophie* (traduction française), Giard et Brière, éditeurs, 1896.

— *Le Capital*, première partie (traduction Roy), Paris, Lachâtre, 1871. — Livres II et III, 3 volumes in-8°, Giard et Brière, éditeurs, 1900-1902.

PROUDHON (P.-J.). *Résumé de la question sociale*. — *Banque d'échange*. 1 volume, Garnier frères, éditeurs, 1849.

PRUDHOMMEAUX. *Les expériences de J.-B. Godin*. Aux bureaux de l'*Émancipation*, Nîmes, 1911.

RENOUVIER (CHARLES). *Manuel républicain des droits de l'homme et du citoyen*, 1848; réédité par Thomas, in-18, Librairie Armand Colin, 1904.

SECRÉTAN (CHARLES). *Mon utopie* (*Revue philosophique*, t. XXVIII, 1889).

SPENCER (HERBERT). *L'individu contre l'État* (traduction Gerschel), Alcan, éditeur, 1889.

VORLÄNDER. *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, Reuther et Reichardt, 1902.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

L'École traditionaliste française. — La doctrine de l'autorité sociale et de la solidarité chez Joseph de Maistre et le vicomte de Bonald.

CHAPITRE III

L'École traditionaliste (*suite*). La philosophie sociale de Lamennais. — La solidarité et le problème du mal.

CHAPITRE IV

L'École positiviste. — Ses origines en France et en Angleterre. Relations des positivistes avec les Saint-Simoniens et les Benthamistes.

CHAPITRE V

Le positivisme (*suite*). — Auguste Comte et la sociocratie.

CHAPITRE VI

Le positivisme (*suite*). — John Stuart Mill. La question sociale et la valeur du caractère personnel. Le rôle du socialisme expérimental.

CHAPITRE IV

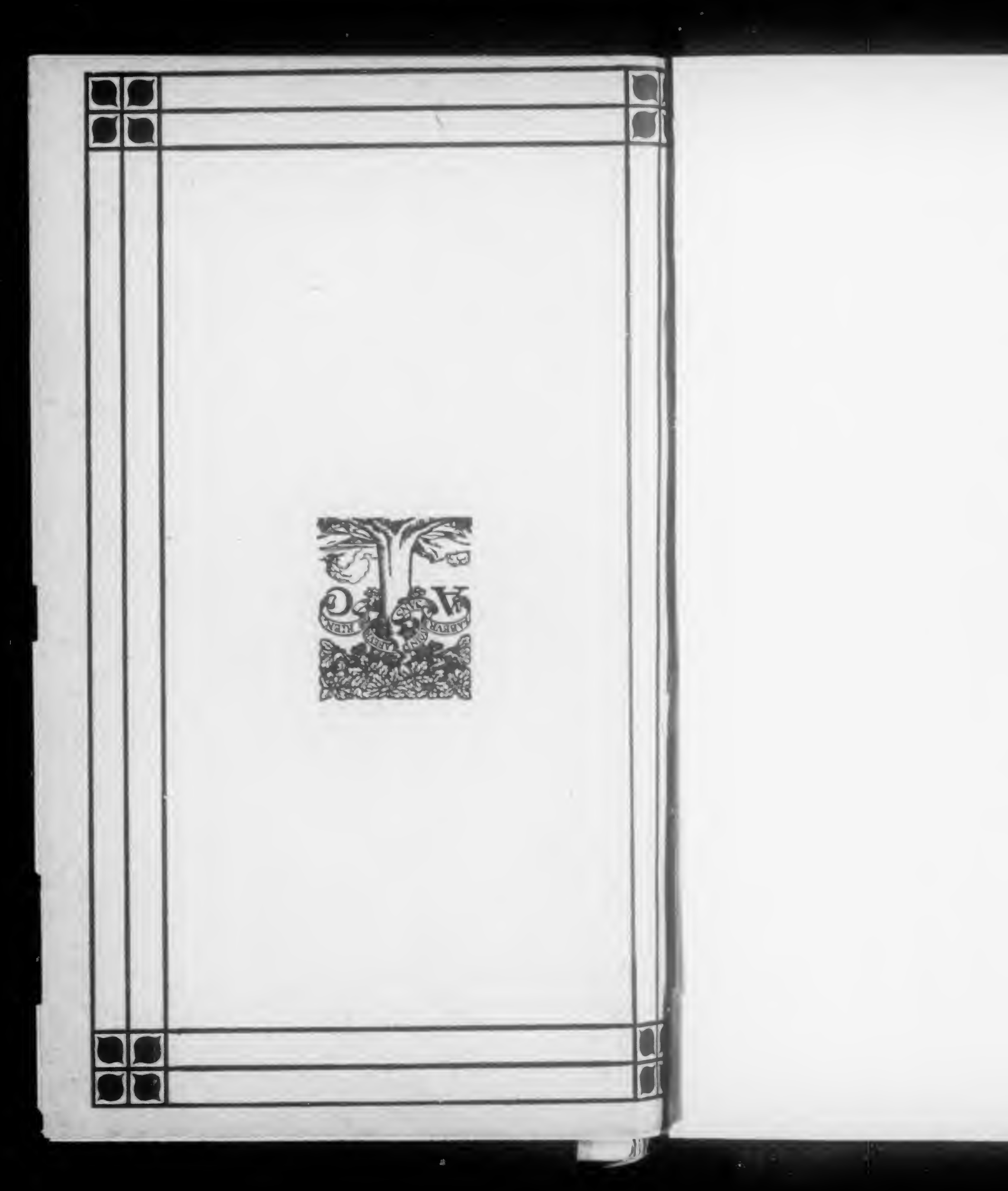
Charles Renouvier et la philosophie sociale du néocriticisme français. — La solidarité et le droit de défense.

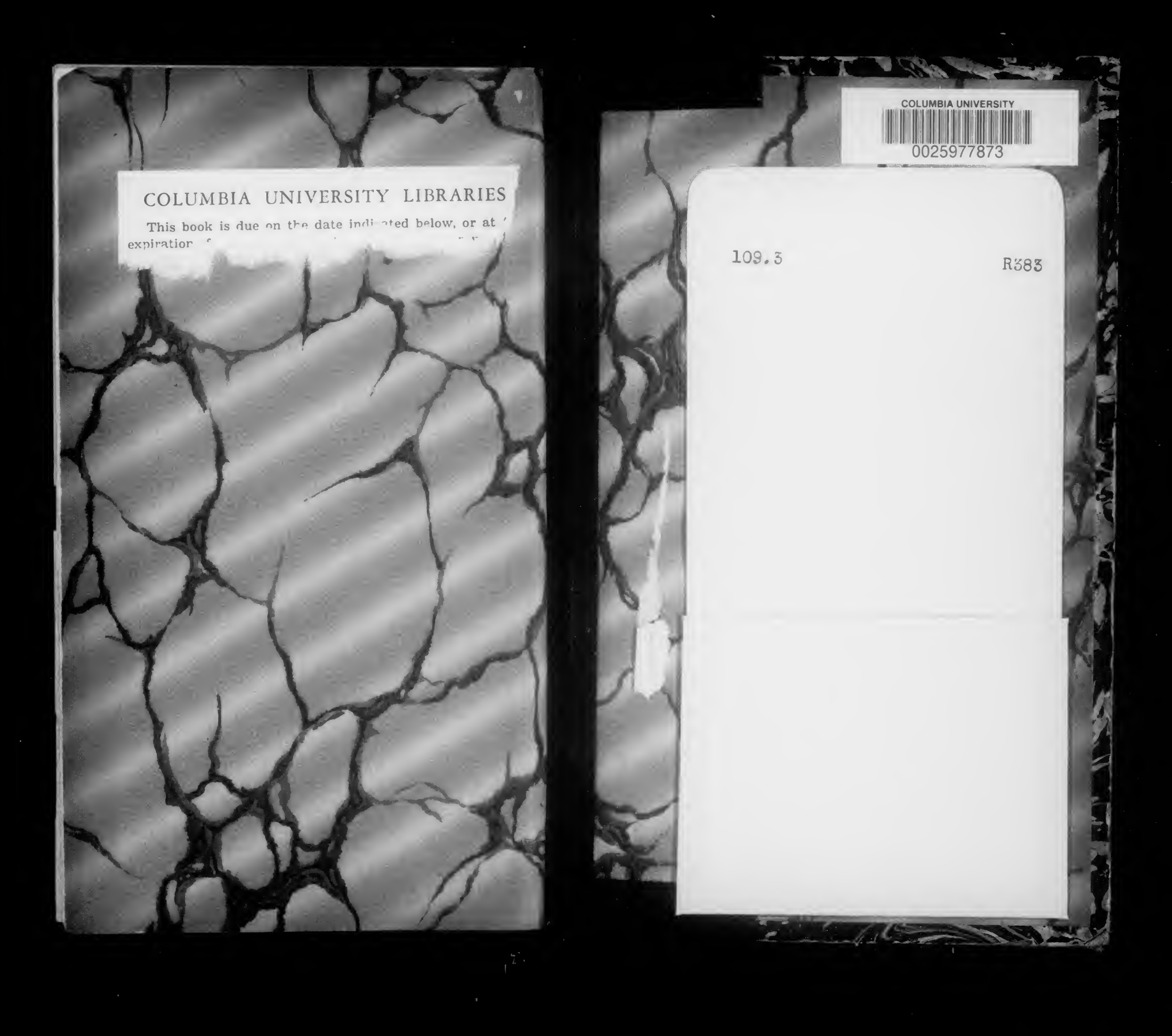
CHAPITRE V

La philosophie sociale de l'école néokantienne allemande.

CONCLUSION

1236-13. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 1-14.





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
This book is due on the date indi ated below, or at
expiration
COLUMBIA UNIVERSITY
0025977873
109.3
R383

